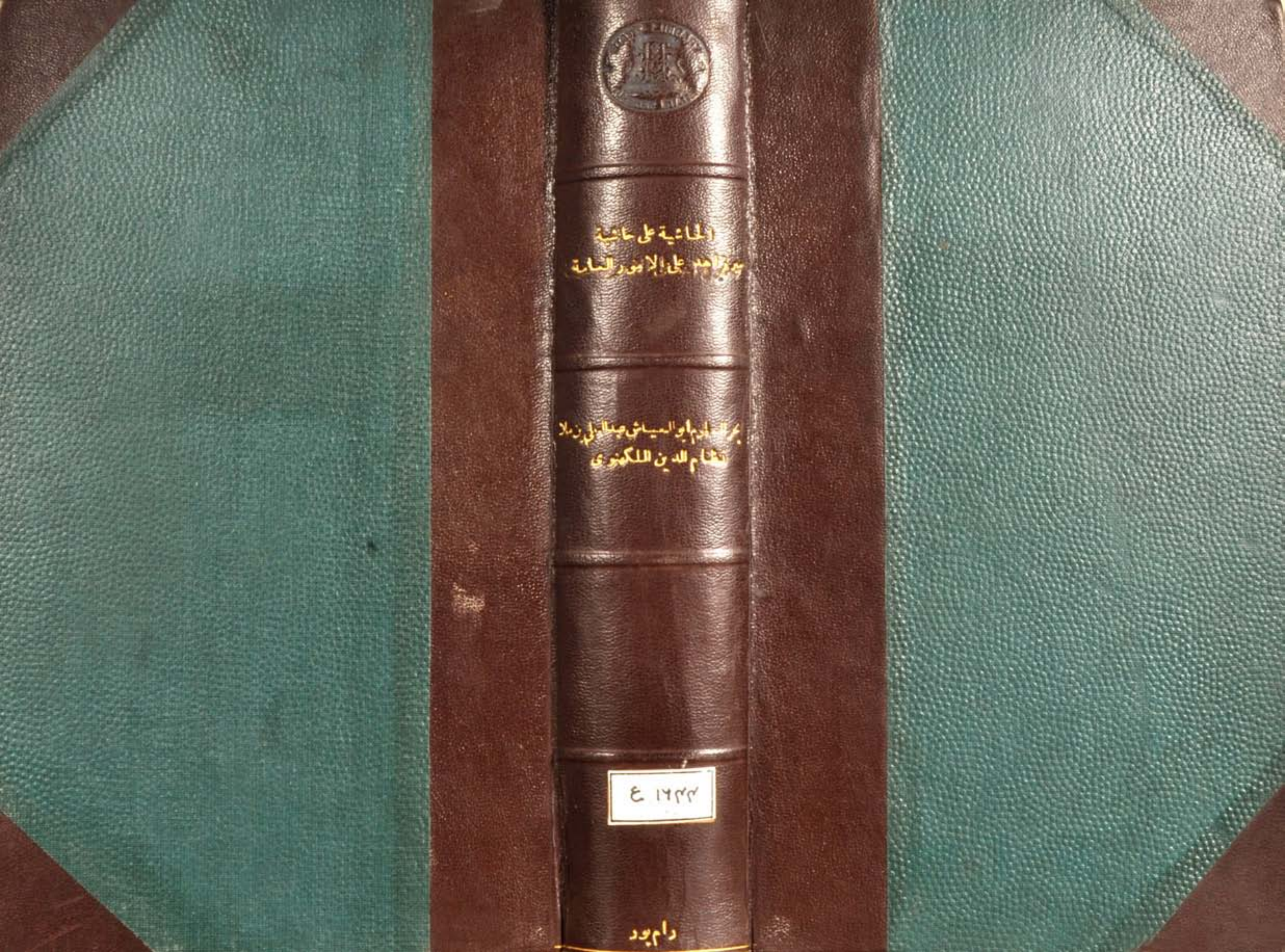
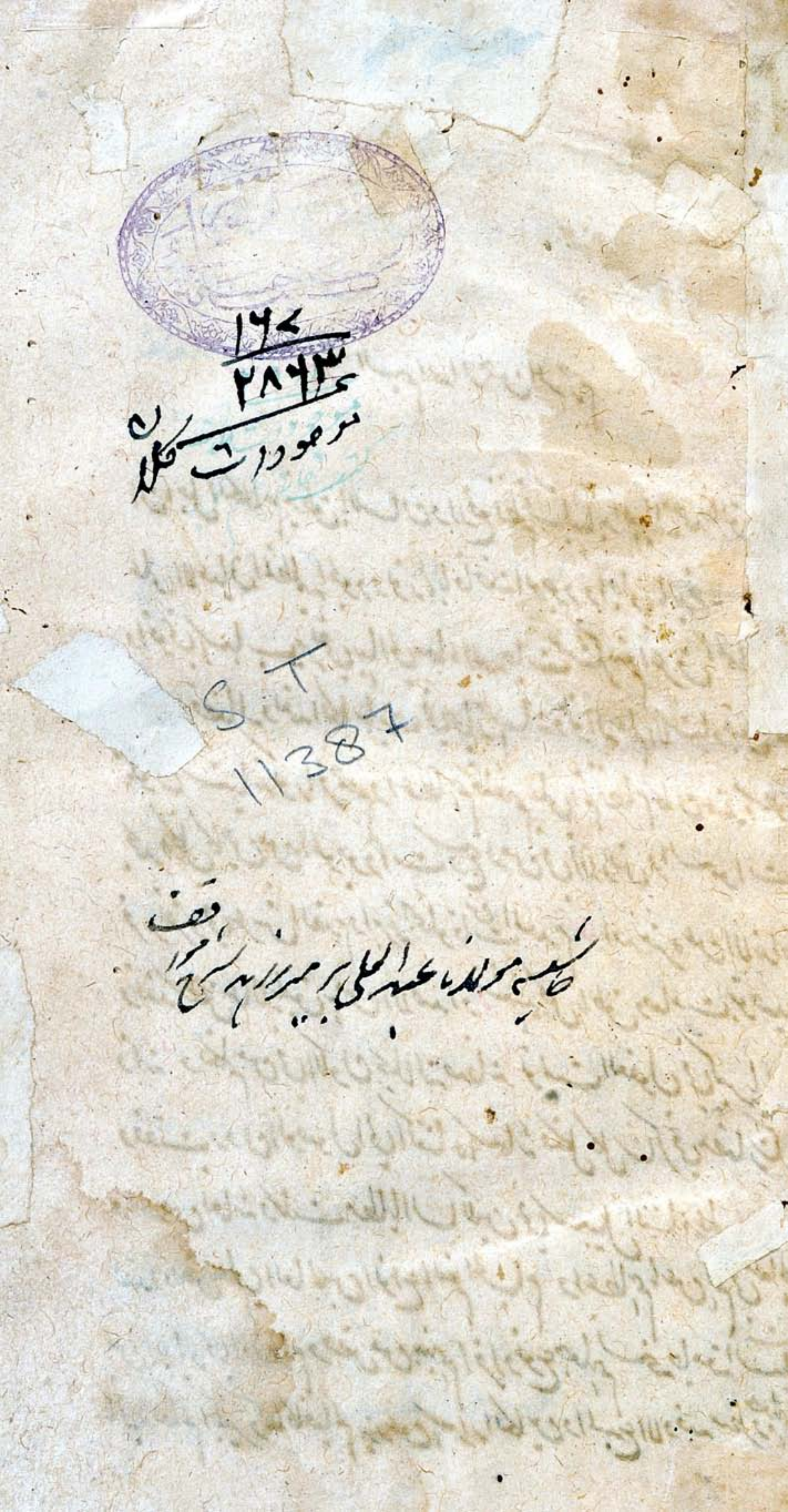

الحاشية على حاشية
ميرزاهد على الامور العامة
بحر العلوم ابو العياش عبد العلي بن ملا
نظام الدين اللكهنوي
رام پور


١٦٧
٢٨٦٣
S T
11387

وتمم بالخير

بسم الله الرحمن الرحيم

ان اجل الكلام ينطق باللسان وارفع نظم تسلكها يد البيان حمد خالق نشر
على الاعيان المظلمة الجود ونورها بافاضة الوجود واجلى ما يدخر لاعظم السعادات
واقوى اسباب يرتقى بها الى مهاد الدرجات شكر منعم اغرق المخلوقات
في لجج افضاله وتغمد الكائنات في بحار احسانه ونواله علم الاشياء قبل ان
تكون شيئا مذكورا فرحمهم واعطاهم خلقهم على اتم نظام كان عنده مسطورا
تحمده كل كاين من الموجودات ويسبح له من في الارض والسموات
فرد تفرد في عرش القدم وابرز المخلوقات من العدم احد منزه عن الانداد
وتقدس عما لا يليق به من الاضداد يشهد كل ناطق وصامت بتوحيد
ذاته وتكلم من في الكون بجلالة صفاته تواهت العقول في كبريائه و
وقفت دون الوصول الى اكتناه اسمائه فكل كل شاكر في مضمار شكر
واحد من نعمائه وكلت مطايا السالكين في سبيل الثناء على الائه
لقد افاض على العالمين انواع النعم الجسام واعطاهم ما عن لهم في مصالحهم
من الايادي العظام وخص من بينهم افراد نوع جعلهم نسخة جامعة لما انبث
ما في العالم الكبير وكما كافيا لم يذرع عن اسرار الكاين والمبدع الا دفيه مسطر وجعلهم

للملك

الملك والملكوت بمنزلة عين الانسان واجلسهم ملوكا على سرير العرفان خلقهم
في احسن تقويم وخاطبهم بانواع التكريم وبدأهم في ارسال الرسل الى سبيل
الاسلام ودعاهم الى دار السلام بانانه المتملك والمنجي من الحلال والحرام
وخصنا من بينهم ببعثة سيد الاولين والاخرين اول من باب الشفاعة
الشافعين ارسله للمرسلين اماما وللنبيين ختاما ملا الانوار في الازل
من فيضه الاقدس فنورية عالم الكون فيضه المقدس فنادى من قبل
الى ابد المخلوق الى الابد من حضرة الله الاحد وكان نبيا بين الروح
والجسد فاضت الافاق مشرقه والدياجر مقمرة من بعد ما اسودت بالظلام
وانطمست نجوم اهتداء الانام ذلك النبي خرق سبع السموات العلا
فوصل مكانا سوى فراى عند افقه الاعلى ما راى ارسل بمعجزات باهرة
وايات ظاهرة بكتاب هو افضل الكتب المنزلة والقى اعجازا من الامور
المعجزة مما الى الرسل السابقون والانبياء السابقون واصطفاه
بالاشتراك الى الخلق كافة من الانس والجان فانمحق بمنن هداه اثار الجحود
والكفر والطغيان اللهم وانض البركات ارسل الصلوة والتحيات كما يحبه
ويرضاه وسلم عليه تسليما كافي غناه ثم صل على اله الذين قاموا بالدعاء
على بصيرة الى سبيل الايمان وهدوا بدينه القويم الى طريق الايقان
ثم على من اصطفيهم بصحبتهم التي لا يوازيها عمل احد من العالمين و
لا يماثلها طاعة من طاعات العابدين الذين منحوا مهجهم لاعلاء الدين
وبذلوا اجتهادهم لاقامة شرعه المتين حضوا بانواع الكرامات وفضل اعمالهم على

بالغوا بهم من الطاعات حتى لم يبلغ احد بانفاق الذهب مثل الاحد ما بلغوا نصفه
صاع او مد لا سيما على الائمة الاربعة الذين قاموا بالخلافة وفازوا بالا
مانة جاهدوا بانفسهم واموالهم لقمع آثار الكفر والطغيان وساسوا بانواع
السياسات لقلع مادة العصيان فاصبح رياض الدين بهمتهم ناضرة و
نيار شمس الاسلام ببعثه حتى طلعت شموس الهداية وانمحت آثار الغواية
وجعل الله بهم كلمة عليا وكلمة الذين كفروا السفلى ثم على عترته الطيبين
الذين بعثوا من صفي الكرم ووضعوا في كل مرتبة من مراتب العرفان القدم
وادناهم الصدق والوفاق وبغضهم علامة الكفر والنفاق ثم على كل الاوحد
الذي نضر من روضهم وسقى من جداول حبهم المستمد في الاحوال بالامداد
القوي وقدمه على رقاب كل ولي واسال الله ان يبعثني يوم القيمة في زمرة
احبتهم ويحشرني في مودتهم وان يوفي في جوارهم فيقول العبد الراجي
رحمة رب العالمين والآمل شفاعة سيد المرسلين صلوات الله وسلامه
عليه وآله وعليهم اجمعين عبد العلي محمد ابو العباس ابن نظام الملة والدين
الانصاري بوأهما الله في جنان رافته واسكنهما مقام خلته ان الامور العامة
من العلوم العقلية وادق الفنون الفلسفية وبه يتنور عين البصيرة
الشهيدة وتنجلي العلوم القدسية مما بعد الطبيعة بجاهه قدره وشرف
ذخر الله منزلة عظيمة قد صنفت فيه كتب انيقة وصحف جزيلة واني
كنت قد نبطت على العمايم وخطت على التمايم فتابعا لسلطانه لما
ظهر من عظيم برهانه سالكا في بحاره باعضاء الانظار ومسافرا في بواديه

بقوادم

بقوا دوم طلا فكار بالغت في تحقيق مسائله وتنقيح دلائله حتى وصلت غاية
ما ناله السابقون وزلت مساعي سعيه السعاة اللاحقون وتحملت
مكابد السهر في مطالعه وفاتيره كرة بعد كرة وجعلت العين قريرة لشرح
النظر في صحائفه مرة بعد مرة لا سيما كتاب الحواشي القديمة المحتوية
على اسرار الخفية التي لم يظفر على حلها الا بعد مر الدهور احاد من الرا
ولم يحصل على لآليه الا بعد مر القرون افراد من الماهرين ولعمري انه قد سلك فيها
مسالك ابعد من التحقيق وتفجر منها ينابيع التدقيق قد ركزت جواهر الفرائد في
صخور عباراتها واودعت عقود الفوائد في الحائط اشاراتها بيد ان هذا الفن
قد جنت تارة واطارت العنقاء العصارة فوقع في ايدي من قنع عن الدرر
بالاصداف وسلكوا سبيل الميل والاعتساف ووجدت الناظرين
مطنبين بالسيح الذي اتى به صاحب الافق المبين في التمرد ولعنهم
استعاراته العجيبة المخترعة وتشبيهاته الغريبة المخترعة فجعلوا مصنفاته في اعلى
واعلى مقام بين ما صنف الاقوام وتخيلوا ان منزلتها فوق منازل ابكار الى
به اولو الافهام فقلت لهم يا معشر الاخوان ويا ايها الاصدقاء من الخلان
لا يغرنكم سلوكه مسالك الشعراء عن ولوجه في فقرات السوفسطائية في محل
كلماته قصدا بالشعرية ومقدمات تخيلية فانه لطرف طرف الملبسين في
الان لا النقراط الذي سلكه الفضلاء والاذكياء فعندي ما يتلقف من
اهوال السحرة وشعبذة يري بها الشياطين تولوش في سمره وقد الى
ذلك ان اخر رغبة لنا بالكافيا وسفرا وانا بطلع على مواقع غلط الغالطين

ومناسبي يهدي الى سبيل الصواب وتميز الغث عن اللباب ويحتوي
على تحقيقات باسنكتها يد البيان وتدقيقات يطرب سماعها ايقاظ
وتكون حديقة مثمرة بثمار الحقيقة البيضاء وجنة محفوفة باشجار اصلها ثابت
وفرعها في السماء لكن لقلة بضاعتي كنت اقدم رجلا واوخر اخرى
واقول ابن السهى من اكمه عند توجيه هذه العزيمة العظمى وكان عظيم المنزلة
رفيع المرتبة الموقف الثاني من كتاب المواقف للقاضي الامام علي
اسرار الشريعة رافع لواء السنة في اقامة مذهب اهل السنة
بناء البدعة في حل عقد شبهات اهل الوجوه المسودة الواقف عضد الملة
والدين رفعه الله تعالى يوم الدين مع شرح سيد المحققين وامام الراسخين
الحبر الكامل النحرير الفاضل ذو اليد الطولى في العلوم النقلية والعقلية
وصاحب الكعب العليا في الفنون الحقيقية لو عد مفاخره كل اللسان
ولو احصر مناقبه بعد مداد البيان وحل ما يقال فيه ان رسول الله صلوات
الله عليه واله في النسب والحسب اسكنه الله في اعلى جنانه وتعمده الرحمان
في بحار غفرانه هو كتاب جليل الشان باهر البرهان محتو على مسائل امهات جامع
الاصول الدلايل بحر واقف وذو سواف روضة من روضات الجنان
يهدي الى علوم يصح بها الجنان فيه كفاية للناظرين وهداية للمتفكرين بهداية
تضي للسالك سبيل السداد وذو اشارات ترشد طالب الرشاد ولو بحاية تفوح
روايح الحق المبين تطلع الشمس البازغة انوار الذوقية من افقه المبين
مطارحاته تقضي على الخصوم بفصل الخطاب انوار بدره مرشد الى منزل

الصواب

الصواب في تقريره شفاء لسقيم الفهم والحرمان وفي تحريره نجاة عن البغي
والخذلان نظر من مطالع انواره العلوم المقدسة وتزهر في فراديسه ازهار
المعارف الملكية قد كشف القناع عن ابكار افكار لم يطمثهن قبله انس و
لا جان وازال الاستار عن وجوه خرائد لم تكن لها الماوي الا الجنان و
لذا اشتهر اشتهار الشمس على نصف النهار وطارت به القبول والدبور
الى الاقطار وتلقته اولو الالباب بالقبول في الاعصار انتفعت به الكملة
انتفاع الانام بالامطار وتباهت بالنفس نفيس اعيان الانسان
وبه تنور بصيرة قلوب الاعيان وبلغت نماء الاعضاء والابدان او حيوة الا
رواح واسرار الكمل من الانسان واشتغل بتدريسه الاماجد والاماثل و
علق به الحواشي الاكابر والافاضل وبلغت من بينها الغاية القصوى وعرج
طبقات السموات العلى حاشية السيد الزاهد المشتهر في المغارب والمشارق
جار فضله السبق في التدقيق الفائق افاض الله سبحانه عيوب الغفران واسكنه في
فراديس الجنان سلك فيها مسلكا غريبا وابدع اسلوبا عجيبا قد وضع
البهاء بواضع النقاب العلم الاعلى وقرن قوانين بنجم النسك على
وجه ادق بيد انها وقعت في ايدي جماعة سلكوا سبل الاعتساف
ولم يركبوا مطايا الانصاف واقتصروا على خدمة ظواهر الالفاظ وما
تعمقوا الى بواطن المعاني في لحظ من الالحاظ وعلقوا بها الحواشي فسودوا
الاوراق بتكثير المداد وما فرقوا بين السيادة والسواد فلهذا وجهت ذلك
القرم الى ان اخدم ذلك الكتاب بحيث تستوضح تحقيق مسائل كل

باب ودا ونسحه بلباب با حققه المتقدمون واربته بما صنعص الكار ابكار الى

بها المتاخرون مشيرا الى باقي الحواشي الاخر من الطروح ومصرحا بما في الافق

المبين والقبسات من الخروج فان جل الخصائص المحتصة بها فيه تلبيس

وتضليل وكل ولا اهلها متعلطات فيها الاقدام تزليل تنفر عن استماعها اذان الالبا

وتنبو عن تذكرها قلوب الاذكيا وليس في اقوالها الا تجرو كبر وتكبر كبار ولم

يدر ان الله قد ختم علي قلب كل متكبر جبار قد اودع في الفاظها سب السلف

فوجب الاجتناب عن الاصغاء اليه على سمع الخلف وكنت فيما مضى

من الزمان وسلف من الاوان علقت في مواضع متفرقه ومقامات

متسعة الحواشي لتحقيق المطالب وتقييد المارب فاردت الاان يكون

هذا التهذيب محتويا على باقي تلك التعليقات من دقايق الصناعة وان

كنت قليل الطاقة والبضاعة لكن كان يعوقني عما قصدت ان هذا الزمان

ليس للعلم فيه رواد ولا في جد ادل رياضه بادر ونصبت الغواة مصاعطها

وديدا الى غير الاهل امور اجيما وصارت بلاغت المدارس الضيان

بل مساكن للفردة من اهل الطغيان وطرا اقوام يحيون تحصيل العلوم من

الفجور الحر ويضحكون على من تمام في السحور واذا مرا بارباب الفضل

قالوا ان هولاء لضالون ولم يدروا انهم ليسوا ممن هم عليهم حافظون جل

سعيهم اعلان شعار العشاني وتمام همتهم نصرة اهل الشعاف لاخير في كثير من نجويهم انما

يتناجون بالاثم والعدوان ويحبون ان يحمدوا بما يفعلون من تخصيص اعلام الامان

فهيهات الى الله سبحانه المشتكي من ريوب الدهر وكبا الفنون والساعات

الزمن

الزمن الذي فيها هذه السنون التي بالها ارباب العلم والكمال من ذوي
البعيد من الضلال حتى اضى رياض الفضل منحصرة ليس لها نماء وعاد النسا
الاداب من اكسد الاشياء ولم يبق في بلدة من البلاد للعلم انيس ولا
بقي لبيان الدرس تانيس غير ان الرجاء من الله سبحانه ان يقلب الوقت
الناصب بالحين الناضر واليوم العصيب بالفضل الخصيب والامل من رحمة
الرحمن ان يبدل اصحاب القصور والعميان باولي المهارة والعرفان
وان يخلق مكان الجهال القاصرين الراسخ الكاملين حدالي ان اشتغلت
بالمفروم المعهود وانجاز العهد الموعود متشبثا باذيال اهل الكشف
والشهود مقربا للكلام في تقريب المرام الى ما توصف به الصوفية الكرام
ونطق به مشاهدة اهل الله العظام ووجهت ركاب النظر الى مقاصد المسايل
ومسايل الدلايل والعين نفسي غاية الالغاب لسهل الامور الصعاب
ولم منع الجهد في تحقيق المارب والمقاصد وتحملت فيه المباعث و
للكايد فهذه الدررات وان غلب فيها القاصرون نعي ان يخلصهم
الماهرون وان ذمها اليوم الجاهلون فسيحمدها الراسخون تاليا لكلام
مولاه الرحيم ممن هم راحمون ولا تيأسوا من روح الله فانه لا ييأس من روح
الله الا القوم الكافرون ويتلقاه الاذكياء من الخلان بالقبول الجميل
ويدعو من ينتفع به من الاصفياء بالثواب الجميل املا منه سبحانه ان ييسر
الاتمام وان يفض ختامه بالاختتام وسايلا ومتضرعا بان ينتفع به الانام وان
يعم نفعه مدارس الافاق الكرام اللهم اجعله بين الكتب المتداولة كالشمس

بين الكواكب السياره واجعله بين الدفاتر الوافيه كالعيوب النازله
من السحب الماطره واغفر خطايا الى يوم الدين يوم يقوم الرحمن لرب العالمين
وعلى الله نفني وهو حسبي ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير اى مالا
يختص اه اعلم انه قد وقع في تفسير الامور العامه عبارات مضطربه منها
التفسير المذكور في المتن ويخرج منه الوجوب والعدم والخلق الذى نسميه اصحاب
العله بالفاعليه والعدم على ما هو المشهور كما التزم الشارح المحقق قدس
سره ان البحث من هذه الامور استطرادية ومنها التفسير المذكور في الشرح
وهذا يشمل الامور المذكوره فاذن لم يبق بين التعريفين تساو وسيصرح الشارح
في المرصد الخامس ان التعريف الثاني اشمل ومنها ما يشمل جميع الموجودات
على الاطلاق او على التقابل وعندي ان لفظ المفهومات الواقعه في التعريف
المذكور في الشرح اريد به الموجودات فهذا بعينه ذاك ومنها ما يشمل جميع الموجودات
او اكثرها وفي بعض الكتب وقع بدل الموجودات لفظ المفهومات ولعل المراد
بالثاني الاول وانت لا يذهب عليك ان هذا التعريف مما لا محصل له لان
لفظ الاكثر يطلق على الزائد على النصف ولما لم يكن العلم البشري حاصر الانواع
الموجودات فضلا عن اشخاصها فلا يعلم النصف او الاكثر فلا يصح الحكم على
ما مفهوم بانه يتناول الاكثر من النصف وان اريد بالاكثر ما لا يجوبه عدو عند
العد فالامور الخاصه المتناوله للجواهر كلها المختصه يدخل في الامر العام لما الصدق
انها شامله لاكثر الموجودات اى غير المحصور بحسب عد ومعلوم وبعضهم قالوا
المراد اما الموجودات الاقسام الثلثه التي هي الجوهر والعرض والواجب

فالمراد

فالمراد من المسائل للموجودات الشامل الاقسام الثلثة ومن الشامل الاكثر
الشامل الاثنين منهاج ان هذا التفسير الى الاول ومنها ما وقع في شرح حكمة العين
بالشامل المجرد والمادي وهذا التفسير اوفق بمذهب الفلاسفة حيث سموا
البحث عن الماديات بالطبيعي وعن المفارقات المحضة بالثولوجيا والالهي
بالمعنى الاخص وعما يوجد في المادة من دون حاجة بل يصح تجردها في الوجود من
سموه بالفلسفة الاولى وبعض المهرة عبروا بالامور العامة ثم اعلم ان المراد
بالموصول في التعريف الاول بل التعريفات كلها الاعراض الذاتية فان
العرض الغريب لا يعد في العرف عارضا فحاصل رسم الامر العام العرض
الذاتي الذي يشمل الثلثة المذكورات او الاثنين شمول العرض الذاتي
فالامر العام ما يكون عرضا ذاتيا للثلثة او الاثنين فيخرج الصفات السبع لانها
وان كانت من الاعراض الذاتية للواجب لكنها اعراض غريبة للجوهر لكونها
عارضة له بواسطة امر اخص وهو الجوهر المجرد او الجوهر ذو الروح وكذا الكم المتصل
واما الكم المنفصل فالظاهر انه داخل الامور العامة ومبحوث عنها ايضا وان كان
بعض مسائله تورد في الامور الخاصة ايضا لبعض المناسبات ولا باس بذكر
بعض مسائل الفن في فن اخر لبعض المناسبات الا ترى ان الشيخ
اورد بحث الدهر والسرمد في بحث الزمان في الطبيعي انت
تعلم ان المتبادر منه اه لعل المراد بالمحمول المحمول بالطبع وبالموضوع ه
الموضوع بالطبع فان من المفهومات ما حقها ان يقع محمولة فان اوقعت
محمولا لصير القضية على وفق الطبع والنظم الطبيعي وان عكست وجعل

تلك المفهومات موضوعات صار النظم غير طبيعي كذا حقق الشيخ عند اثبات
عدم العقيمة عن الشكل الثاني والثالث بالاول ولا يخفى ان المندرج
تحت مفهوم لا يكون محمولا بالطبع بل موضوعا بخلاف المندرج فيه فحاصل
الرسم ان الامر العام ما يكون من احوال الثلثة او الاثنين اي يكون
مندرجا فيها ولا يكون موضوعا مندرجا وجه التبادر ان العرف لا يطلق
فيه على المندرج انه حال محض او مشترك فلا يقال لزيد انه حال للكاتب
ولا الانسان انه حال للحيوان ~~ولما كان ههنا توهم ان الشيخ اطلق لفظ~~
~~العرض على للكاتب ولا الانسان انه حال الحيوان~~ ولما كان ههنا توهم
ان الشيخ اطلق لفظ العرض على الوجود فالوجود اول عرض مندرج فيه فلا يصح
قوله والوجود والامكان اه ويخرج عن الامر العام بهذا التبادر دفع في الحاشية
بقوله فيما وقع في تعليقات الشيخ من اطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض
مطلقا لا بالمعنى المشهور اي الموجود في الموضوع وسيجي نقل كلام الشيخ وتحقيقه
ان شاء الله تعالى ويمكن ان يقال المراد بالمحمول محمول العلم لا المحمول القضية
فالحاصل ان الامر العام محمول العلم والواجب والجوهر والعرض موضوع
اي يبحث عن اعراضه الذاتية وانت لا يخفى عليك ان انواع الموضوع
موضوعات في العلم لا محمولات فيلزم منه ايضا ان لا يكون الامر العام
نوعا مندرجا تحت تلك الاقسام بل يكون احوالا فقط لكن يرد انه ان
اريد نفي الموضوعية عن الامور العامة نفي الموضوعية لبعض الامور العامة
فظاهر ان الامور العامة موضوعات كما سيجي وان اريد نفي الموضوعية

للعلم

العلم الالهي الذي بذا الفن بعض منه فقبه انه يلزم خروج اشتراط الموضوعية للعلم الا
على فيلزم خروج الموجود الذي هو موضوع للعلم الالهي ثم بما ذكرنا اندفع ما يورد ان
نفي الموضوعية واثبات المحمولية لا يكاد يصح فان كل موضوع يصير محمولا
في العكس والعكس لازم للقضية وجه الاندفاع ان العكس يصير موضوع
القضية محمولا الا انه موضوع بالطبع محمولا بالطبع فان رب قضية يخرج عن
النظم الطبيعي بالعكس وكذا يندفع ما يورد ان التبادر لو سلم فانما يسلم
تبادر ان ما يكون محمولا على شيء ومتبادلا له لا يصير موضوعا له لكن لا يخرج
الصفات السبع فانها انما يدخل ويندرج في العرض ولا يصير موضوعة له وبين
موضوعة للواجب والجوهر لانا قد بينا سابقا ان الاختصاص سلبا وثبوتا
وكذا التبادل لا يتعدى الى مفعول الاول المحض والمتبادل خارج عن
عنه عرفا فبهما الامر العام خارج عن الاقسام الثلثة من جهة التبادر
العرفي وكذا يندفع الضرر المقابل ان الامر العام عارض لافراد الاقسام
الثلثة لان المسايل كليات فلا ينافي عروض مفهوم العرض لشيء
ان لا يكون من الامر العام اولا باس في ان يعرض العرض لمفاهيم الصفات
وتكون هي صادقة على افراد الاقسام الثلثة وذلك لانا بينا ان
مثل هذه العبارة في المقام الخطابي يتبادر منها عدم اندراج الامر العام
في الاقسام الثلثة وعدم الموضوعية لا للتنافي العقلي بين الموضوعية
والمحمولية وبعضهم وافقنا في ان المراد بالمحمول المحمول بالطبع او الموضوع
الموضوع بالطبع لكن قال المراد ان الامر العام يجب ان يكون حالا

ومحمولا بالطبع وهذا الحلول اما بالنسبة الى مفاهيم الاقسام الثلثة او
بالنسبة الى الواقع عنوانا لها كما في المحصورات ولا يجوز الثاني
لان افراد الاقسام والامور العامة واحدة فكما يصح جعل الاقسام
عنوانات كذلك يصح جعل الامر العام عنوانا فما بال الاولى صارت
موضوعات بالطبع دون الثانية فيجب الاول والواقع كذلك لان
مفهومات الاقسام الثلثة عرض لها الوجود والعلية والوحدة وغيرها
ولم يعرض مفهوماتها الامور العامة فثبت ان الامور العامة عوارض لمفهومات
الاقسام الثلثة فتكون محمولة عليها بالطبع فحاصل الكلام انه يجب
في الامر العام كونه عارضا ومحمولا بالطبع على مفهومات الاقسام ونفي
كونه موضوعا والامور التي عدوها من الامر العام كذلك والصفات السبع
والكلم القديمة ليست كذلك لان شيئا منها ليس عارضا لمفهومات الاقسام
فيكون هذه الاشياء موضوعات بالطبع ومفهوم العرض حالا فيها ومحمولا
بالطبع فكيف يكون امورا عامة فمدار اخراج الصفات وغيرها ان هذه
الاشياء ليست عوارض لمفهومات الاقسام وعلى ان مفهوم العرض
عارض لاقسامه عرض ذاتي لها لا مجرد ان هذه الاشياء اقسام العرض
وانت لا يذهب عليك ما فيه من الاختلال اما اولا فلان قوله كما يصح
جعل الاقسام عنوانات للموضوع اه ممنوع بل بعض المفهومات لطباعها
يلائم جعلها محمولات الم تر كيف حقق الشيخ ان كبرى الشكل الثاني اذا
عكست يمكن ان يصير ما هو محمول بالطبع موضوعا وما هو موضوع بالطبع محمولا

فلا يبقى

فلا يبقى القضية على بتيته وكبرى الثاني محصورة بلا شك ففي المحصورة الف
احدى الطرفين موضوع اي عنوان له بالطبع والطرف الآخر محمول
بالطبع واما ثانيا فلان قوله والواقع كذلك اه غير صحيح لان مفهوم العلة
غير عارض لمفهوم الواجب اذ هذا المفهوم الاعتباري ليس علة له
وكذا مفهوم التقدم لا يعرضه وكذا مفهوم التقدم وكذا العلولية والامكان
غير عارضين لمفهوم العرض عند من يعتبر قيد الوجود الخارجي فيهما كما يظهر
من كلام المصر ره واما ثالثا فلان كلامه يؤول الى ان المحمول بالطبع هو العارض
والموضوع بالطبع هو المعروض ولا يصير العارض معروضا ولا المعروض
عارضا وفيه انه ان اريد بالعارض الخارج المحمول فهذه المقدمة
غير صحيحة لان الكاتب كما انه عارض الانسان اي عارض محمول كذلك
الانسان عارض له اي خارج محمول وان اريد بالعارض المحمول
اشتقاقا فلا يختص توقف الامور العامة بالمبادي ويخرج المشتقات
قاطبة نحو الماهية والعلة والمعلول الا ان يراد من العارض ما يكون
مبدأه قائما به او محمولا بالاشتقاق لكن فهم هذا من المحمول بالطبع
بعيد جدا فتأمل. وما اشتهر ان الكثرة اه اشارة الى اشكال وجواب
تقرير الاشكال الكثرة نفس الكم المنفصل بناء على نفي الجزء الصوري
والكم المنفصل عرض فالكثرة عرض مع انه من الامور العامة وتقرير
الجواب ان الكم المنفصل على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري ليس
عبارة عن نفس الكثرة بل عن الوحدات معروضة للهيئة الوحدانية

فالعدد حقيقة واحدة مندرجة تحت الكم واما الكثرة فعبارة عن الوحدات
الصرفة من دون اعتبار الهيئة لا عروضا ولا دخولا فالكثرة ليست موجودا
واحدا بل موجودات ولا يندرج تحت شيء من المقولات فلا يكون جوهرا
ولا عرضا فافهم ولا يتوهم مثل ما يوهم ان عروض الهيئة اي دخل له في الا
ندراج تحت مقولة فان الذاتيات لا يختلف صدقها بعروض عارض
وكذا لا يتوهم مثل ما قيل الكثرة والعدد متحدان بالذات والتغاير انما
هو بالاعتبار فلو كان العدد كما كان الكثرة ايضا كما ذلك لان الملازمة
ممنوعة الا ترى ان الماهية لا بشرط لا اي المجردة ومن حيث هي اي المطلقة
متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار مع ان الثاني من الممكنات
في نفس الامر داخلة تحت مقولة والاولى من المستحيلات غير داخلة
تحت مقولة اصلا وكذا ههنا الكثرة المحضة ليس لها وحدة ولا حقيقة
محصلة احدية حتى يندرج تحت مقولة فتدبر لكن لا بطال كنه العدد بيان
شاف وهو انه لو كان العدد كما فله فصل لان في ما لا فصل له لا جنس له
فله حد مولف من جنس وفصل والوحدات ايضا كافية في تقويمه
فمجموع الوحدات حد اخر مركب من الاجزاء الخارجية الغير المحمولة فهذان
الحدان اما متحدان بالذات وذا لا يصح لان الوحدات ان كانت بحذاء
الجنس فاين الجزء المحاذي للفصل وان كانت بحذاء الفصل فاين الجزء
المحاذي للجنس واما متغايران بالذات فللحقيقة واحدة حدان بل حقيقتان
فاذن ليس له جنس فلا يندرج تحت الكم المقولة وههنا كلام اخر هو ان

الوحدة

الوحدة اما النقطة او امر سلبي غير داخل تحت شيء من المقولات فالعدد اما مجموع
الكيفيات او مجموع السلبيات فمن اين الكمية خصوصا من مذهبهم ان ما هو داخل
تحت مقولة لا يتقوم بمقولة اخرى وقد حاكم البعض بانه ان دخل الجزء الصوري
يتقوم حقيقة الكمية والا فلا يكون كما وهذا ليس بشيء لان دخول الجزء الصوري
لا يدفع الايراد المذكور لان مجموع السلبيات والهيئة سلبي ومجموع الكيفيات
والهيئة كيف لا الصير كما بالذات واعترض بعض الاعاظم على هذه المحاكمة في
حواشيه على شرح العقائد الجلالية بان الجنس بازاء المادي والجزء المادي
هنا الوحدات وهي غير قابلة لاخذ الجنس فزيادة الجزء الصوري الذي
بحذاء الفصل لا يغني في اخذ الجنس كيف وقد تقرر عندهم ان الماخوذة لا
بشرط شيء هو الجنس والجنس الماخوذ بشرط لا هو المادة فالجنس والمادة
متحدان حقيقة وبالذات فلا يكون المادة من مقولة والجنس من مقولة
اخرى فتدبرت قوله وبهذا اندفع ان التعريف اه حاصل الايراد ان
التعريف منقوض بالصفات السبعة لشمولها للجوهر والواجب وبالكم وقسمته
لشمولها للجوهر والعرض اما شمول المنفصل فظاهر واما شمول المتصل فعند القائلين
به بناء على صحة قيام العرض بالعرض كما هو الحق فتامل فيه قال في الحاشية
قد يجاب عنه ان الامر العام يجب ان يتحقق في كل فرد من الثلثة او الاثنين وهذه
الامور ليست كذلك وستعرف ان هذا الجواب ليس بصواب انتهى وتقرير
جواب المحشي ره ان هذه المذكورات تخرج بما مر في التبادر فان هذه الامور
مندرجة تحت العرض وموضوعات له اعلم ان هذا الجواب انما يتم لو ثبت

ان الصفات السبعة مطلقها مندرج تحت العرض والظاهر ان الامر ليس
كذلك لان صفات الباري جل سلطانه وبهر برهانه قديمة عند عامة المتكلمين
والجوهر والعرض من اقسام الحادث عندهم والقديم لا يكون جوهرا و
عرضا البتة عندهم سواء كانت هذه المطلقة ذاتية لما تحتها او عرضية وكيف
بخور عاقل ان المطلق داخل في احد القسمين والخاص خارج عنهما
بحيث لا يصدق عليه شيء منهما ولو صدقا عرضيا واما عند اهل التحقيق
من المتاخرين القايلين بكون الصفات عين الذات فلا شبهة
في ان المطلق الشامل للصفات القديمة والحادثة لا يصح اندراجه
تحت العرض والا لزم اندراج الذات تحته العياذ بالله وما قيل ان
القوم قسموا العرض الى المقولات ثم مقولة الكيف الى الكيفية النفسانية
وغيرها ثم الكيفية النفسانية الى الحيوة والعلم والارادة وغيرها ثم عرفوا
كل واحد منها ثم اوردوا نقوضا بخروج الصفات القديمة عن بعض التعريفات
وبخروج الحادثة عن البعض الاخر فعلم منه ان الحيوة المشتركة والعلم
المشترك معرف فهي قسم من الكيفية النفسانية التي هي قسم من
الكيف فيكون الحيوة والعلم المشتركان كيفا فيكونان عرضا وايضا انهم
بينوا احكاما مشتركة ومختلفة فعلم ان مرادهم القدر المشترك ففيه انهم
تسامحوا في جعل مطلق الكيفية النفسانية قسما من الكيف كما تسامحوا
في النسبة بل قسم الكيف انما هو الكيفية النفسانية الحادثة والتعريف ليس
لها بل للمطلق المفهوم في ضمن هذا المقيد وهذا لا يوجب كون المطلق عرضا

فتوقف

تعريف المطلق والبحث عنه لا يوجب كونه داخلا تحت العرض لاسيما عند
من نزعم ان البحث عن المطلق انما هو على سبيل المبدائية لا على انها من المسايل
والدليل الاول على انهم لما نحوا في تقسيم الكيف الى مطلق النفسانية
او تقسيمها الى مطلق الحيوة وغيرها بتنصيصهم في مواضع غير عديدة بان
الصفات القديمة لا حلول فيها ولا عرضية لها وفي بحث تنزيهات المبدا
الاعلى يبرؤون جناب البارى تعالى من ان تقوم به العرض حتى عده قوم
منافي مسايل العقايد الدينية فتثبت ولا تخبط ثم اعلم ان الذي يظهر
من كلام القوم ان الامور الانتزاعية ليست اعراضا ولا جواهر وعند المحققين
اعراض فالفرق بين الامور العامة والعدد الانتزاعي والاضافة
الانتزاعية بحالهم فعندهم الاخيران ايضا خارجان عن العرض وعند المحققين
منفى ان يدخل الامور العامة وان كان يذكره فيما بعد وسنتكلم عليه
فانتظر معنا قوله وقد يجاب عنه بان كونهما من الامور العامة اه حاصله
ان الصفات السبعة والكم بقسميه من الامور العامة فلا نقص بدخولهما
وانما لم يبحث في فن الامور العامة لانه لم يتعلق بها العرض العلمي على
وجه العموم وكونهما من الامور العامة لا يقتضى ان يبحث عنهما في فنها اذ
البحث في الفن موقوف على تعلق اعراض الفن بها ولو اقتصر في الجواب
على ان كل مسئلة من فن لا يجب ان يورد في ذلك الفن بل الغاية صحة
ايرادها فيه كيف وقد يذكر بعض مسايل الفن لبعض المناسبات في
فن اخر الا ترى ان الشيخ اورد كثيرا من مسايل الالهي في الطبيعي مسئلة

الدهر والسرمدي الزمان لم يتوجه اليه القيل والقال حتى يحتاج الى التكلفات
الباردة فافهم قوله وتحقيقه ان في الامور العامة اه اعلم ان المحقق الدوانى
رحمه الله تعالى بعد ما اجاب بهذا الجواب قال لكن في عدم تعلق الغرض العلمي
المفيد به بالبحث عن الصفات السبعة على وجه العموم نظرا وانت قد
علمت ان يحصل الجواب التزام كونها من الامور العامة وعدم وجوب
ايراد كل مسئلة من فن في فنه وحديث عدم تعلق الغرض العلمي على وجه
العموم انما كان بيانا لنكتة عدم ايراد هذه المسائل في هذا الفن فلا يضر
هذا النظر لاصل الجواب فافهم والمحشى ره اراد ان يدفع هذا النظر وحاصل
مقالته ان وجه العموم له معنيان الاول شموله لكل قسم او الاثنين منها
دون خروجه فيه الثاني حيثيته تقسيمها من دون التخصيص بقسم خاص وفي
وفي فن الامور العامة انما يبحث عن الاحوال الشاملة على وجه العموم
بالمعنى الاول والمحقق في الصفات السبعة والكم يقسمه وجه العموم بالمعنى
الثاني هذا يحصل الجواب ان كونها من الامور العامة لا يقتضي ان يبحث
عنها مطلقا فيها بل انما يبحث فيها من حيثية شمولها الاقسام وملاحظتها
عند البحث واما ما لم يلاحظ فيه حيثية الشمول بل يبحث عنه اما على اختصاص
لقسم او يبحث عن القسمين دون تخصيص لقسم لا بملاحظة العموم بل
بحيثية اخرى كما انه يبحث عن الكم في الاعراض كونه قسما منه او عن الصفات
لكونها كيفيات مخصوصة فلا يورد في الامور العامة بل في الامور الخاصة
وعلى هذا لا يرد انه اذا اعتبر ملاحظة الشمول في الامور العامة فيبحث بملاحظة

الاختصاص

الاختصاص بقسم في الامور الخاصة فيجب ان لا يورد الابحاث بوجه العموم
بالنحو الثاني لا في الامور العامة ولا في الامور الخاصة لان ملاحظة الشمول
بالنحو الاول في الامور العامة انما تقتضي عدم اعتباره على هذا الوجه في مباحث
الامور الخاصة لا اعتبار اختصاصه بقسم فلا يظهر بهذه الملازمة وجه تم ما
ذكره لا بد وان تواطا اولي البصائر فان كل ما جعل محمولا للوجود في المسايل
يجعل مثله محمولا للصفات في مسايلها كالبديهية والاشتراك والزيادة
في الممكن والعينية في الواجب او الزيادة فيهما والانقسام وغيرهما فما
وجه ايراد مسايل الوجود في الامور العامة وتعلق الغرض بها على وجه
العموم بالمعنى الاول دون مسايل الصفات وح لا يظهر له وجه الا
التحكم وخصوصا من يذهب الى حيثيات الموضوع انما هي في نظر الباحث
لتقييد البحث او تعليلا وتقييد البحث او تعليله انما يتصور برعاية الحيثية
في البرهان بان افهم تلك الحيثية ومن جهة ترتب العامة من الفن
على بعض الابحاث دون بعض ونحو ذلك ولا يظهر بينها الفارق لشيء
مما ذكر فلم يبق في هذا الباحث في ايراد بعض المباحث دون البعض
غير التحكم لان ملاحظة حيثية الشمول ممكنة في الصورتين وترتب الغاية
التي هي الاعانة على معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته متحقق بالبحث على
العموم بهذا الوجه الضوابل ترتب هذه على البحث على هذا الوجه اظهر من
ترتبه على البحث عنها القسمها لكونها من اقسام العرض كما لا يخفى على
ذي فطانة ثم قيل فيها ان البحث عن الصفات على وجه العموم بالمعنيين

لم يوجد اصلا فانه انما يبحث في الاعراض عنها من جهة كونها عارضة للجوهر بل عن
خصوص قسم العارض له لانه انما يبحث عن الصفات النفسانية وليست
صفة نفسانية الا القسم الخاص العارض لذوات الانفس وفي الالهيات
انما يبحث عن القسم الواقع صفة للواجب جل مجده ووسع رحمته فلا يتوجه
النظر حتى يتكلف للجواب وهذا الكلام انما صدر عن القايل عن غفلة
عظيمة فان المسايل الصفات المذكورة في مباحث الاعراض انما انبت
فيها الاحوالات العامة بل بعض الاحوالات المورودة هناك لا يصح ثبوته لخصوص
القسم العارض للحادث ومن له ريبة فيما ذكرنا فليطالع تلك المباحث
ولعل القايل انما وقع فيما وقع لما راى المحقق الدواني ره اورد على الجواب
بان الكم بقسمه يبحث عنه في الاعراض على وجه العموم فاجاب بان البحث
هناك على سبيل المبادية فان معظم الحاجة عن البحث عنه على هذا الوجه
قد اندفعت بالبحث عن الكثرة ولم يبق الا شي قليل من ذلك فذكر هناك
على وجه المبادية لللاستتباع البحث فحسب القايل ان هذا المحقق لما اورد
في الكم واجاب دون الصفات علم ان البحث لم يوجد بهذا الوجه اي
على وجه العموم فيها لا لما كان لافراد الكم بالايراد والاجابة وجه ولعل هذا
من سوء فهم القايل فان المحقق الدواني رحمه الله تعالى اولا اشار الى ورود
النظر على الصفات ايضا ولما راى قوة النظر فيها لكون مباحثها العامة
المورودة في مباحث الاعراض كثيرة فتلك المباحث مثل مباحث
الوجود وادارية ودعوى عدم العرض بها بالذات بل على سبيل المبادية

لا يخلو عن

لانخلو عن كدرلم يقصد الاجابة وافرد الكم بذكر الايراد والاجابة عنه فتدبر بذيرا
صادقا اعلم ان المحقق الدوانى رحمه الله تعالى قرر الكلام بوجه آخر سوال
الامور العامة هى الصفات فالامر العام المتكلم دون الكم والمبحوث
فى الاعراض الكم دون المتكلم ولعله لم يذكر الصفات الكالاعلى المقابله
وبذا المحقق مصر على اخراج المبادى عن الامور العامة وسيعلم التحقيق فيه ان شاء
الله تعالى اجيبى قوله الليس من المستبين ان للمبادى احكاما انظر فيه فان
اراد الباحث البحث عنها واقامه البرهان عليها من دون ارجاعها
الى الصفات هى اى فن بحث لانها قد خرجت عن بذا الفن ولبست
واجبه ولاجواهر بالضرورة وقد اخرجها بذا المحقق ره عن الاعراض لكونها
اعتراعيات والتزام عدم جواز البحث عن بعض الواقعيات فى
فنون الكلام والحكمة بعيد محض والتزام من دون لزوم فتدبر قوله
واعلم انه لو جعل التعريف لفظيا اه تحقيقه انهم لما فردوا المباحث
فى علم الكلام ووضعوا الباب فوضعوا ابوابا فى المقصود ومما يتعلق
بذات المبدا وصفاته والنبوات والمعاد وما يلحق به كالامامة ووضعوا
ابوابا فيما له دخل فى المقصود فوضعوا ابواب الجوهر والعرض فبقى الامور
التى هى غير داخلة فى تلك الابواب وقد تعلق الغرض العلمى بها فوضعوا
لها اسم الامور العامة ووضعوا لها بابا على حدة وبذه الامور كانت معلومة
غير محتاجة الى التعريف لكن كان بذا الاسم موضوعا فى عرف الفلاسفة
لاحوال الجسم الشاملة لقسمه من الفلك والعنصر الخ فاذا اطلق بذا الاسم

اشتبه المراد فتفسير التفسير اللفظي بما لا يختص بواحد من اقسام الموجود حصر
الامتياز عن الامور العامة المبحوث عنها في الطبيعيات وح لا يرد ان
تعريف الموضوع في صدر الفن انما يكون لتميز الموضوع عما عداه واذا اورد
الاعم لا يحصل الغرض وما قيل ان المقصود الامتياز عن بعض الامور الخاصة
وهو ما اعتبر فيه الخصوص لا يدفع هذا الورود فافهم قوله في الحاشية جوزوا
التعريف اللفظي بالاعم ولم يجوزوه بالاخص فلعل وجهه ان الاخص فرد الاعم
فهو شامل له دون الاخص فيمكن ان يلتفت بالاعم الى الاخص دون العكس
انتهى اعلم ان هذا النقل لم يوجد من ثقات فن المنطق بل الذي يظهر من
كلامهم عدم اشتراط شيء مما اشترط به التعريف الحقيقي في التعريف اللفظي
من الطرد والعكس فهذا اطلاق يفيد انه يجوز بالاخص والاعم كليهما ثم ما ذكر
من الوجه ايضا لا يتم فانه عنده ليس المعرف الا الالتفات يصلح الاخص
له واما على راي القوم من كون المعرف علة معدة للمعرف فالامر ظاهر اذ على
ضابطهم الغرض من التعريف اللفظي احضار صورة المعرف ومن البين
ان حصول بعض الافراد للشيء قد يعد الذهن لملاحظة الشيء فيجوز بالاخص
كما يجوز بالاعم وقد استدل على عدم الجواز بالاخص بكونه اخفى من الاعم و
فيه ان الخفاء غير مانع في اللفظي ايضا فان حصول الاخفى قد يعد لحصول
الاجلى لكون اللفظ الموضوع بازائه اظهر دلالة من اللفظ الموضوع بازاء
الاجلى لعارض الاشتراك ونحوه فتدبر قوله فان الامور العامة لا يجب
ان يختص اه قيل لم يدع الشارح المحقق قدس سره ان الوحدة عارضة لكل

فرد من

فرد ممتنع من افراد الثلثة بل انما ادعى شمولها لكل موجود والذي يظهر من كلام المحشي الخزره
انه لا يجب الشمول الافراد المعدومة فلم يثبت الشرع وانت لا يذهب عليك
ان مقصود المحشي ره ان الامور العامة لا يجب شمولها لكل فرد من افراد
الثلثة او الاثنين بل يكفي للشمول للبعض فاثبات شموله الافراد الموجودة
كلها شرع لكن بين عدم الشمول بان الافراد كلها في الفردية سواسية فلو و
جب شمول لوجب للجميع والتالي باطل لخروج الامكان نعم بقي الكلام في الدليل
كما ستسمع قوله اذ ما من كلي الا ولبعض افراده ممتنع فذلك بيناها حاشية الاولى
قوله بيان ذلك ان كلا من الواجب والجوهر والعرض لبعض افراده ممتنع كشريك
الباري والجوهر الموجود في موضوع والعرض الذي موجود لا في موضوع وكذا
في كل كلي فرض خلوه عما يلزم الماهية وما في كلام الحاشية سيتقل ان شاء
الله تعالى وانت لا يذهب عليك انه قد حقق الشيخ المحقق قدس سره
ان فرد الكلي ما يصدق عليه الكلي في نفس الامر بالفعل او بالامكان ومن
البين ان شريك الباري عز وجل لا يصدق عليه الواجب في نفس الامر و
لا الجوهر على الجوهر الموجود في الموضوع ولا العرض وعلى العرض الموجود لا
في الموضوع وكذا لا يصدق كلي اصلا على ما يخلو عن لازم الماهية فالامور المذكورة
ليست افراد الواحد من الثلثة فعدم صدق الامكان عليها غير ضار ومن
يدعي شمول الامور العامة لجميع افراد الثلثة فانما يدعي شمولها لما هو فرد لها
في نفس الامر وهذا ظاهر ومن ههنا يظهر فساد قوله وتخصيص الافراد بالموجود
تكلف فانه لا تخصيص ههنا ثم مع قطع النظر عما ذكر التخصيص بالافراد الموجودة

ضروري لان المصدره لا يعرف الامور العامة بما لا يختص بواحد من الواجب والجوهر
والعرض بل قال ما لا يختص بواحد من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر
والعرض ولا شك ان الجوهر المعدوم والعرض المعدوم وكذا قسيميهما ليست
من اقسام الموجود وكذا الشامل للموجود والمعدوم فعبارة المصدره نص على
ان الامور العامة ما لا يختص بالواجب الموجود والجوهر الموجود والعرض الموجود
وح لو وجب الشمول لجميع الافراد لوجب الشمول الافراد الموجودة لا غير فافهم
داورد بوجه اخر هو ان التخصيص بالافراد الموجودة في صدق الكلي على
الافراد والكاين تكلفا ونحن نساعدكم عليه لكن تخصيص الاقسام الثلثة
في صدق الامور العامة بالموجودة ليس تكلفا فان الامور العامة اعراض
ذاتية للموجود المطلق الذي هو موضوع الفن وشمول العرض الذاتي انما يعتبر
لافراد الموضوع بل لا يصح ان يكون اشمل منه ولعله اراد من قوله من موضوع
الفن الالهي فن الامور العامة فن منه وان اراد به من فن الكلام فهو مبني
على مذهب البعض والا فالمصدره ذهب الى ان موضوع الكلام المفهوم
وهو نظر ان المتكلم انما يبحث عن الامور العقلية التي سوى المبدا وصفاته
واعراضها لما ينفع في الامور الدينية والكائن نفعا بعيدا والنفع كما يكون بمعرفة
احوال الموجودات كذلك يكون بمعرفة احوال المعدومات كثبوت المعدوم
وعدمه وصحة عوده وامتناعه وغير ذلك ثم فيه شيء فان غايته بالتسليم
انه في مطلق العرض الذاتي يعتبر الشمول لافراد الموضوع ولا يلزم منه اعتبار
شمولها لها فقط بل يجوز شمولها لها ولغيرها ولا من اعتبار شمول خصوص الامور

العامة

العامة اعتبار شمولها لافراد الموجود فقط بل يجوز ان يعتبر في خصوص البعض
الاعراض الذاتية العموم لافراد الموضوع ولافراد غيره لا لاجل كونها اعراضا ذاتية
بل لامر اخر عرض واما قوله بل لا يصح ان يكون اشمل فهو مبني على ما اشتهر في افواه
البعض الناشئ ان العرض الذاتي يجب ان يكون مساويا لما هو عرض ذاتي له وهو
خلاف التحقيق وخلاف ما ذهب اليه المحشي ره كما بين في موضعه فافهم
قوله في الحاشية الاخرى وايضا لك ان تقول التعريف الكائن على راي المتكلمين
يلزم على ذلك التقدير ان يكون الوجود من الامور العامة الشاملة للاقسام الثلثة
لان الكم مطلقا والاعراض النسبية كلها عندهم ليست موجودة والكائن على راي
الحكماء يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود الخارجي منها لان الكم المنفصل
والاعراض النسبية كلها عندهم ليست موجودة في الخارج كما صرح به وتخصيص
الجوهر والعرض بالوجودين تكلف وبالجملة القول بانه يجب في الامور العامة
تحققه في كل فرد من الثلثة او الاثنين قول خال عن التحصيل انتهى عدم شمول
الوجود الكم المنفصل غير ضار لان الكم المنفصل عند المتكلمين من المستحيلات
فليس هو فردا للعرض البتة لان العرض لا يصدق عليه في نفس الامر فالاولى
ان يقتصر على الكم المنفصل والاعراض النسبية فانها امور واقعية لو كانت
من افراد كلي لكانت افرادا واقعية ولصدق عليها الكلي في نفس الامر
واخراج هذه الافراد بعد فرض صدق العرض عليها تكلف بين لكن بقي بعد
فيه نظر اما اولا فلان هذا الكلام انما يتم لو كان العدد والاعراض النسبية
اعراضا والظاهر انهم لا يعدون الامور الانتزاعية من الاعراض واما ثانيا فلانه

مبني على كون الوجود من الامور العامة ويجوز ان يكون الوجود المعدود من الامور العامة الوجود الاعم من الوجود بنفسه وبمنشاء والبحث عن الوجود بنفسه لكونه نوعا منه ولعل الثاني جدل بل الوجود بنفسه والوجود الاعم كلاهما من الامور العامة نعم خصوص الوجود بمنشاء انما يبحث عنه حيث يبحث لانه من الواقعة فافهم ثم اعلم ان التزديد الذي وقع منه بين مذهب المتكلمين و الفلاسفة يدل على ان تعريف الامور العامة بهذا الوجه مسلم عند الكل وقد عرفت انه غير مناسب لمذهب الفلاسفة الا ان الفقات لم ينقلوا خلافا في اصطلاح والله اعلم بحال عبارة و **قوله** في الحاشية الاولى و استدل المحقق الدواني ره على ذلك بانهم جعلوا العلية مما لشترك فيه الثلثة وعدم شمولها لجميع افراد الجوهر والعرض بين لانها لو وجدت في الجميع لكان كل واحد من الافراد علة لمعلول ذلك المعلولات الحاصلة من كل واحد من الافراد لا تخلو من ان يكون جوهرا او عرضا وينقل الكلام اليه يلزم منه عدم تناهي الافراد وهو باطل عند المتكلمين وانت تعلم ان المتكلمين فايلون بعدم التناهي بمعنى لا تقف عند حد وح يمكن شمول العلية لجميع افراد الجوهر والعرض كما لا يخفى انتهى فاعلم ان الاستدلال بهذا الوجه نقل عن المحقق الدواني ره في حاشية الحواشي القديمة واما في الحواشي القديمة فقد قال شمول العلية لجميع افراد الجوهر والعرض غير بين وانما قال على مذهب المتكلمين اما لان الكلام في تعريف المتكلمين او لانه لا يلزم التسلسل في المجتمعات فلا خلف عند الفلاسفة

ومنهی کلام المحشی رة ان الکلام فی مطلق العلیة واورد علیه بوجوه اخری
منها ان مجموع کل اثنین او ثلثة امر موجود لوجود جملة اجزائه وکل واحد
من الاحاد جزء وعلة فقد شمل العلیة للکل واما المجموع فلما کان مهیته
اعتباریة ووحدته بمحض الاجتماع لم یدخل تحت واحد من الجوهر والعرض
فانهما من اقسام الموجود الواحد ومنها ان فردا من الجوهر والعرض
علة لعروض الفرد المعلول علة للعلة من جهة اخری ویکون الافراد متناهیة
ودفع بان هذه العلیة والمعلولیة یرجع الی الحیثیات واما النفس
الفرد المعلول لا یمکن ان یکون علة لنفس الفرد والعلة فلا بد له من
معلول اما صفة قائمة بالعلة او غیرها فیخرج الکلام الیه واما ما قیل لم لا یجوز ان
یکون شیء علة لشیء بحسب المهیة ومعلولا بحسب الشخصیة کما فی الهیولی
والصورة ففیه ان هذا الشخص اما فرد للجوهر والعرض وکل منهما علة علی
هذا التقدیر ثم ان المحقق الدوانی رة استدل الفم علی عدم وجوب
الشمول للجمیع بالکثرة فانها لا تصدق علی الجوهر المجرد الواحد وبالعلة
المادیة والصوریة فانها غیر شاملة لجمیع الجواهر والاعراض وانت
تعلم ان عدم صدق الکثرة علی الجوهر المجرد انما هو علی رای من اعترف
بوجود الجوهر المجرد ولو قال فانها لا تصدق علی الجوهر المجرد او الجوهر
الفرد الواحد لکان اولی واعترض علیه معاصره بان الکلام فی مطلق
الکثرة والجوهر المجرد کثیر بالمحمول وبان العلیة المادیة الصوریة من الامور
العامة ممنوع والبحث عنهما فیها لا یقتضی کونهما عنها اذ البحث عنهما لکونها

من انواع الامور العامة واجاب المحقق الدوانی ره عن الاول بان الکثرة بالمحمول او الموضوع راجعة الی کثرة الموضوع او المحمول ذهب الیه بالعرض الیه فان الجوهر المجرد الواحد لا یتکثر بنفسه بسبب تکثر المحمول بل انما یتکثر موضوعه او محموله دهو ظاهر ومع ظهوره صرح به بعض افاضل المتاخرین والمعتبر فی الامور العامة الشمول والاشتراک بالحقیقة لا الاشتراک بالعرض انتهی و بدا مما لا اخفاء فیه فانه لوکان مرادهم اعم لما حضوا الشمول الکثرة بالجوهر والعرض فان الکثرة بالمحمول مما یصدق علی الواجب ایضا فانه کثیر من حیث الصفات المحمولة وعن الثانی بان الامور العامة باب من ابواب اصل الفن ولا یجوز البحث فی باب عن انواع ما وضع الباب له وبلغ فی بیان ذلک مبلغا من الاطناب المخل وخلاصته بعد حذف الزواید ان لو جاز ایراد الانواع لزم اختلاط مسایل الابواب و یفوت الغرض من التبویب ولو جاز مثل ذلک لجاز البحث عن الحیوان والانسان فی فصل النبات ولجاز ایراد الجربات فی فن الکلیات من الطب فیلزم الاختلاط وانت لا یذهب علیک انه انما یلزم الاختلاط ویفوت الغرض لو بحث عن الانواع التی لا یوجد فیها الجهة التی بوب لاجلها کما فی فصل النبات فانه عقد لبیان الاحوال العارضة من حیث النباتیة فلو فرض البحث عن الانسان واثبت الاحوال العارضة من جهة الادراکات لزم الاختلاط وکذا فی فن الکلیات من الطب فان هذا الباب انما عقدت الاحوال العارضة من جهة الکلیة فلو جوز البحث عن الجربات

الاختلاط

الاختلاط واما اذا البحث عن الانواع مع رعاية جهة التبويب كما في هذا الباب
اذ قد بحث عن الجواهر والاعراض والواجب في ابوابها بقي البحث
عن الامور الخارجة عنها وعقد لذلك الباب الامور العامة فبحث
من انواعها هناك ولا يلزم الاختلاط قطعا فتامل والدليل الحاسم عن الشغب
على عدم اشتراط شمول الامور العامة لجميع افراد الثلثة او الاثنين عندهم الكلية
والجزئية بينها مع عدم شمولها لجميع الجواهر والاعراض فافهم قوله وذلك لانه لا يطلق
الماهية آه قد كان يورد انه لا فائدة في تقييد الشارح قدس سره بقوله عند القايل
فانه عند من يقول بعينية الوجود له سبحانه ماهيته هي عين الوجود وكذا التشخص
هو نفس ذاته فاجاب بان الماهية تقال غالبا على الامر المعقول الذي يحصل
في العقل مع قطع النظر عن الوجود والتشخص تقال على ما يرفع الابهام والماهية
بهذا المعنى والتشخص لا يتصور عروضه للواجب جل مجده الا اذا كان التشخص
والوجود مغايرين للذات وهو ظاهر جدا قوله اي سلب الوجود المطلق
آه يعني ارتفاع حقيقة الوجود بحيث لا يتحقق فرد منه اصلا قوله فيما ليس
من الامور العامة هذا ظاهر جدا وما قال المحقق الدواني رده نقلا عن السيد
المحقق قدس سره انه يصدق الحكم بالمعدوم المطلق نظرا الى اعتبار بعض
الفهوم ذات فلا يضر بالحصر فيه فان العدم المطلق بالمعنى المذكور مما لا
يصدق على شيء اصلا وان امكن صدقه بعد اعتبار تقييده واخراجه من
حيز كونه عدما مطلقا ولمنافي ان ينافي انه لما جوز المحشي رده كون مفهوم الشريك
فردا للواجب العباد بالله والجوهر الموجود في الموضوع والعرض الموجود لا في

الموضوع من افراد الجوهر والعرض فقد صدق المعدوم المطلق على بعض افراد الثلثة فيصير امرا عاما ولا يجب الشمول للجميع الا ان يقول لا بد الامر العام من الشمول الافراد الموجودة من الاقسام الثلثة ولا ينافيه ما سبق فان الذي قال فيما سبق لو وجب الشمول لجميع الافراد لوجب الافراد المعدومة ولا يلزم منه كفاية الشمول الافراد المعدومة فقط ويؤيده انه سيصرح ان الامور العامة اعراض ذاتية للموجود والحق ما اسلفنا سابقا ان المذكورات بحث من افراد الواجب والجوهر والعرض فتامل قوله الا ان يجعل الاحوال الممكنة الثبوت الا الدليل المحقق الدوالي اره وهذا عجيب منه فان العدم المطلق رافع لجميع انحاء الوجودات فمصداقه لا شيء محض لا ان هناك شيئا يصدق عليه انه معدوم مطلق فالمعدوم المطلق ويمكن ثبوته لشيء اصلا نعم يمكن ان يسلب الوجود بجميع انحائه عن الممكنات طرا جواهر كانت او اعراضا ويعبر عن هذا السلب بما صورته صورة ايجاب والمعنى هذا السلب ومن البين ان الامور العامة من الاحوال لا من جنس السلوب البسيطة و لا من جنس مصداقاتها وقد يقال ان المعدوم المطلق ليس من الامور العامة ومع هذا لا يكون البحث عنه تطفلا لانه نوع من مطلق العدم وفيه تامل لانه ان اريد انه نوع من العدم الثابت فقد عرفت انه ليس كذلك وان اريد انه نوع من العدم الذي هو سلب بسيط للوجود ورفع ونقيض له فمسلم لكن كون مطلق العدم بهذا المعنى من الامور العامة محل تامل كما ستنكشف لك ان شاء الله تعالى قوله وان كان المراد بالعدم مطلق

العدم اه حاصل مطلق العدم ارتفاع نحو ما من الوجود بان يرتفع الذات
عن صفحة الواقع بحسب الظرف الذي اخذ الوجود بحسبه وهذا العدم مما
يمكن ثبوته للموجود في ظرف اخر سوى ظرف العدم فاذا اعتبر هذا السلب
والارتفاع باثباته فهو من احوال الموجود لكنه ليس بهذا الاعتبار نقيضا
للوجود المطلق ولا للنحو المرفوع به لانه مثله ثبوتي يجوز ارتفاعهما عن موضوع
غير ثابت واما اذا اخذ نفس هذا السلب ولم يعتبر ثبوته لشيء بل على انه
سلب بسيط او يحكي عنه بالسلب البسيط فلا يكون من احوال الموجود
فلا يدخل في الامور العامة لانها من الاحوال الثبوتية واذا عرفت هذا فعرفت
ان دريت ان مراد الشيخ المحقق قدس سره من العدم هذا النحو من سلب
الوجود وهو خارج عن الامور العامة ولا هو نوع منها فيكون البحث
تطفلا فافهم ولا تغفل قوله المتبادر مما لا يختص ان يختص بالمقسم اه
انت تعلم ان العدم ان اخذ ثابتا فهو يختص بالمقسم اذ ما هو معدوم مطلقا
لا يمكن ان يثبت له شيء اصلا لا العدم ولا الوجود وان لم يوخذ ثابتا
فهو ليس من الاحوال وغير داخل في الامور العامة سواء لوحظ هذا الثبات ام لا
قوله لكن يخرج وح الامكان لعلك تقول الامكان سلب الضرورة عن
الطرفين سلبا بسيطا فعلى هذا ليس من الاحوال العارضة لشيء والامور
العامة من الاحوال فكيف يصح عده من الامور العامة حتى يرد نقضا
بخروجه وان اعتبر محمولا ثابتا فهو من الامور العامة لكن ح لابد من وجود
المثبت له فح هو من الاحوال المختصة بالموجود فكيف يرد نقضا فنقول

الامكان ان اعتبر جهة القضية فهو معنى رابطي غير مستقل ملحوظ تبعية الطرفين

فيدلنسبة ملحوظة كذلك في الامر العام الوجود الثابت بالامكان وهو

الاول قطعا وحكمهم على الامكان بكونه من الامور العامة مسامحة في رد

النقض بخروج الوجود بالامكان لانه ليس من الاحوال المختصة بالموجود

لان الموجبة الممكنة انما يستدعي وجود الموضوع بالامكان لا بالفعل

على ما هو المشهور وان اعتبر امر المحمول انا نقول يكفي الوجود الفرضي لان

القضية المنعقدة حقيقية تقديرية في لم يختص بالموجود ايضا فلو اشترط

الاختصاص يرد النقض ايضا فتامل فيه فقد يجاب عن خروج الامكان بان

المراد الثبوت حال الوجود بان لا ينافي الوجود والعدم مناف له بخلاف

الامكان فانه غير مناف وانت لا ريب عليك ان مطلق العدم

غير مناف للوجود المطلق انما ينافيه العدم المطلق فمطلق العدم للموجود

ما دام موجودا في لا يخرج العدم ايضا واجاب المحقق الدواني ره بانه لا دلالة

للعبارة على هذا المعنى واورد عليه ان الحكم على المشتق يفيد ثبوته من

جهة الصافه بالمبدا حال ثبوته اولم يسمع المنطقيين يقولون في وجه

تسمية العرفية العامة ان المتبادر من القضية المطلقة الحكم بالمحمول

ما دام يثبت له العنوان ولعل هذا المحقق ره اراد عدم دلالة مثل هذه

العبارة المستعملة في امثال هذه المقامات فتامل فيه قوله الا ان يقال

كل ممكن موجود اه هذا انما يأتي من قبل الفلاسفة القائلين بالوجود الذهني

دالا ذهان العالية وكون علومهم حصولية ولا يصح من قبل المتكلمين فانهم ينفون

الوجود الذهني

الوجود الذهني الاشراقية من متاخريهم وينفون المبادي العالية سوى ذات
الباري عز وجل ولا يقولون بحصول المعلومات في ذاته تعالى انما يقولون
ان علمه تعالى صفة ذات اضافية ينكشف به الاشياء من دون وجود
وحصول في ذاته تعالى فافهم قوله ثم يمكن ان يقال الماهية سواء كانت جوهرية
او عرضية اه الغرض من هذا اثبات نحو اخر من العدم وكونه من الامور العامة
والحاصل ان الوجود لما كان زائدا على الماهيات الامكانية عارضا
لها فهو مسلوب عن مرتبة الماهية كسائر العوارض فهذا النحو متناول
للجوهر والعرض فهو من الامور العامة واورد عليه مطلع اسرار الالهية
والمعارف الربانية الى دستاذي نظام الملة والدين اعزه الله
في رحمته واسكنه مقام خلته ان هذا السلب سلب بسيط ليس من العوارض
والامور العامة يجب ان يكون من العوارض وهذا الكلام متين الا ان يتكلف
متكلف الوجود في المرتبة كما انه مسلوب عن مرتبة الماهية كذلك مسلوب
في مرتبة العارض اذ لا معنى لكون الوجود الذي عارضا فسلبه متحقق
في مرتبة العارض والسالبة الحالية والموجبة المعدولة الحاكية عنها
متساويان عند وجود الموضوع فيمكن ثبوت هذا السلب في مرتبة
العارض بل يجب فهو من العوارض ثم قد يورد عليه بوجه اخر هو ان
الامور العامة اعراض ذاتية للموجود فيكون عارضة له وهذا السلب
من عوارض الماهية لا من عوارض الموجود وهذا الاشكال في غاية السقوط
فانه لو سلم ان الموضوع الموجود كما ذهب اليه البعض لكن الماهية المسلوب

عنها الوجود وهذا السلب موجودة قطعا ولا يجب ان يوخذ حيثية الوجود قيدا في

الموضوع وما يقال الموضوع للكلام او الالهي الموجود بما هو موجود فالحيثية

فيه اطلاقية كما صرح به المص والش قدس سرهما وقال الصدر الشيرازي

الموجود بما هو موجود بمعنى الوجود ونعهم من كلام الشيخ ان معنى الحيثية من غير ان

يصير رياضيا او طبيعيا فافهم واعجب من ذلك ما قيل ان الكلام ههنا في العدم

العارض لا في العدم في المرتبة فاثبات كون هذا النحو من العدم من الامور

العامة خروج عن البحث الحيثي قوله من اين علم هذا القايل ان الكلام

في العدم في مرتبة العارض بل الظاهر ان الكلام في العدم مطلقا فافهم

ولا تخبط قوله وفيه نظر لان الكلام في عدم الشيء في نفسه اه العدم الرابطي

يقال على معنيين احدهما النسبة السلبية الغير المستقلة والثاني ارتفاع

شيء في نفسه لكن عن محل وهذا هو العدم المحكي عنه في سوالب الهليات

المركبة والمراد ههنا المعنى الاول واما المعنى الثاني فهو عدم في نفسه قد عرض

له اضافة الى موضوع وهو داخل فيما الكلام فيه وكذا الوجود الرابطي

معنيان احدهما النسبة الايجابية وهو امر غير مستقل جزء للعقود الايجابية

والاخر وجود الشيء في نفسه على انه في موضوع لكون ذلك الشيء من

الامور الناعتية وهو المحكي عنه في ايجابات الهلية المركبات وان شئت

فيه فلا ستوفي قوله والجواب ان عدم الشيء في نفسه اه حاصله ان

عدم الشيء في نفسه في قوة السالبة البسيطة بمعنى انه محكي في السالبة الا ان

في السالبة الهلية البسيطة هذا العدم انتفاء شيء في حد ذاته من دون انتسابه

الى شيء

الى شيء وفي الهلية المركب انتفائه في نفسه عن الموضوع سواء كان بانتفاء الموضوع في نفسه او مع وجوده وكذلك الوجود المقابل له في قوة الموجبة المحصلة اي هو محكي عنه لها لكن في الهلية البسيطة نفس وجود الشيء في حد ذاته وفي المركب وجود الشيء في محل فهذا العدم والكان رابطيا في التعبير حين الحكاية لكنه عدم في نفسه في مرتبة المحكي عنه وهو المقصود هنا فافهم واما ما قيل الوجود لما كان صفة زائدة على الماهية تكون بينهما اتصاف في الواقع لا بحسب الحكاية فقط فيكون في المعقودة منهما ثبوت شيء لشيء او سلب شيء عن شيء في درجة المحكي عنه والحكاية جميعا لا في الاخيرة فقط ففيه انه ان اراد ان النسبة الثبوتية او السلبية في مرتبة المحكي عنه فهو ظاهر البطلان وكون الاتصاف في نفس الامر لا يقتضي ذلك لان الاتصاف عبارة عن قيام الصفة بالموصوف لا عن امر غير مستقل وان اراد وجود الشيء في نفسه على انه في الموضوع او ارتفاعه في نفسه عن الموضوع في مرتبة المحكي عنه والحكاية فهو الضرلطم فان الحكاية ليس فيها هذا الوجود لانه امر مستقل عرض له الاضافة الى الموضوع واما امر المحكي عنه فسيظهر حاله عنقريب ان شاء الله تعالى ومع هذا فهذا العدم عدم في نفسه وان اراد معنى اعم بان يكون فرد منه وهو النسبة الثبوتية او السلبية في مرتبة الحكاية والوجود في الموضوع والانتفاء في نفسه عن الموضوع في مرتبة المحكي عنه فان سلم فلا يلزم منه الا العدم في مرتبة المحكي عنه فتدبر

قوله في الحاشية المطابق والمحكي عنه في الهليات البسيطة وجود الشيء في نفسه وعدمه في نفسه وفي الهليات المركبة وجود الشيء لغيره

او سلبه عنه انتهى بدا انما هو في العقود الحاكية عن مرتبة العارض واما العقود الحاكية عن مرتبة المهية فالمطابق والمحكي عنه فيها ذاتيته المحكي المحمول في الموجبة وسلب الذاتية في السالبة ثم قوله فزيد معدوم وزيد ليس بموجود متغايران بحسب الحكاية متحدان بحسب المحكي عنه وبهذا الطريق لا ينبغي ان يقع خلاف في كون زيد معدوم موجبة وفي كون زيد موجود مشتملة على الوجود الرابطي فانه لا شك ان الحكاية في الاولى موجبة وفي الثاني مشتملة على الوجود الرابطي وان كان المحكي عنه فيهما وجود الشيء وعدمه كذلك انتهى ولا يتضح حقيقة الحال فيما يفهم من العبارة الا بعد تفصيل وائر فعلينا ان نفصل الكلام فيه وان كان المقام غريبا فاعلم ان هنا خلافين الاول ان عقود الهليات البسيطة مشتملة على الوجود الرابطي ام لا والثاني ان امثال زيد معدوم قضية موجبة ام سالبة اي فيما المحمول فيه العدم بل هو الخلاف فقد فرع على الاول في مقالات العلامة القوشجي رحمه الله تعالى التفصيل في الخلاف الاول انه قد نقل عن البعض ان العقد الهلي البسيط غير مشتمل على الوجود والعدم الرابطين بل العقد فيه ثم من دون رابط وشيد اركانه الصدر المعاصر للمحقق الدواني ره فان العجم لا يذكرون الرابط في البسيط فيقولون زيد نويسنده است ورده المحقق الدواني رحمه الله تعالى في الحواشي القديمة بانه لا شك من له وجدان صحيح في ان اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او السلب فلا بد بينهما من رابطة اذ لا بد من تصور النسبة الحكمية والاذعان وقوعها او لا وقوعها او من ادراك ان النسبة واقعة او ليست

بواقعه على وجه الاذعان على اختلاف راى القدماء والمتاخرين والتفرقه
بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم تشهد العقل بفساده ولهذا صرح الشيخ وغيره
من القدماء كون تثليث اجزاء القضيه الطرفين والنسبه الايجابيه او السلبيه
والمتاخرون تربيعا بناء على اعتبار نسبه بين بين وقيل في اذ الصورت
زيد اراد مفهوم الوجود ان يكفي هذا التصور ان في حصول التصديق
من غير ملاحظه النسبه بينهما تاييد هذا القول العجم لا ينفع لنيف وعدم الذكر لا يدل
على انتفائه على انهم يقولون زيد موجود است وزيد موجود نيست وفي اللغه
العربيه وغيرها من اللغات التي يتعربها لا لفرق بين الوجود وغيره
هذا مع ان الحق الحقايق لا يقتنص من الاطلاقات العرفيه ومن ينبت
امثال هذا في بطون الادراك فقد رضي ان يكون اضحوكه للناظرين والتحويه
للعابرين والمخلصه ان الضروره الغير المكذوبه شاهده وقاضيه بانه لا بد
الاذعان من ملاحظه النسبه التامه الخبريه في كل عقد من غير اشتباه سواء
اكتفى بها كما هو راى القدماء او اعتبر معها نسبه اخرى بين بين كما هو راى
المتاخرين **قوله** وقيل في اذ بنيه على ان النسبه التامه الخبريه ضروريه
فقط مع الاشاره الى بطلان قول المتاخرين لان الكافي في الاذعان
النسبه التامه الخبريه فاعتبار نسبه اخرى حشو وخلف من القول والمثبت
في بطون الادراك معاصره اي الصدر الشيرازي ره **قوله** في جديديه
زاد على المحقق رحمه الله تعالى انه لا نزاع لاحد في ان كل قضيه لا بد فيها من
النسبه الحكميه المسماه بالنسبه بين بين وهي الاتحاد والملاحظه ~~الملاحظه~~

بين الموضوع والمحمول رابطا بل الكلام في ان الهلية المركبة لا تكفي فيها النسبة الحكمية
بل لابد ان ينضم اليها الوجود والعدم ويجعل كلا منهما رابطين بين موضوعها ومحمولها فلذا
الرابطة سميت مركبة وليس الوجود والعدم المعتبران في الهلية المركبة الرابطة فيها
كما قد حسب اذ لو كان النسبة الحكمية هو العدم لما صح ما ذهبوا اليه ان الحكم في
السالبة بان النسبة ليست بواقعة ومن البين ان النسبة في جميع القضايا
ثبوتية ولو كفى في الهليات المركبة ملاحظة النسبة الحكمية التي هي الاتحاد بين
طرفيها لكنا قادرين على ان ندعي ان القيام لزيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين
كما يقدر على الاذعان لوجوده من غير اعتبار الوجود بين الطرفين انتهى
ومثله قال في موضع من حديثه ولا يرجع حاصله عند التدقيق الا ان الذي
هو ضروري للعقد من النسبة الرابطة هو النسبة التقييدية التي اعتبرها المتاخرون
وسموها نسبة بين بين واما خصوص العقد الهلي المركب لابد فيه من
نسبتين احديهما المذكورة وهي لازمة في كل عقد والثاني النسبة التامة
الخبرية الايجابية وهو الوجود الرابطي او السلبية وهو العدم الرابطي ويرده
ما يرد مذهب المتاخرين فان الذي لابد في انعقاد القضية هو النسبة
الحاكية ليست الا والوجدان الصحيح شاهد عدل بان سوى الحاكية لا نعقل
نسبة اخرى في القضية اصلا فلو كان الهلي البسيط غير مشتمل على النسبة
الحاكية المسماة بالوجود ولينعم العقد من جزئيه وليتم القضية من دون حكاية
وهو بديهي البطلان وهذا ظاهر جدا الا ان المحقق الدوانى رحمه الله تعالى
نبرل الى درايه وسلم لسنة بين بين ورده بوجه وجيه بحيث لا يبقى شائبة

شبهة

نسبته وقال سلمنا ان النسبة الحكمية المعتبرة في جميع القضايا هو الاتحاد
بين الموضوع والمحمول ثم زعم انه يكفي بملاحظة هذا الاتحاد في الهلية البسيطة
دون المركبة وانت تعلم انه ما لم تعتبر معه ثبوت او رفع لا تتعلق
الاذعان سواء كان بين الموضوع والموجود او بينه وبين محمول
اخر فان الاذعان انما يتعلق بالايجاب او السلب لا بالاتحاد المحتمل
لكليهما فذلك ظاهر جدا فكما لا يقدر على الاذعان بقيام زيد كذا لا يقدر
على الاذعان بوجوده من غير اعتبار الوجود بينهما وكما ان الحكم في الهليات
المركبة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه كذلك الهليات
البسيطة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمجموع وسلبه والمحقق الدواني
انما نزل الكلام بعد تسليم النسبة بين بين ابدا بان انكار النسبة الخبرية
لا يصح على راي احد من القدماء والمتاخرين واذا عرفت ان هذا المحقق
لكلم نزلا فلا يخفى عليك عدم ورود ما اورد ومن ان القضية مركبة
من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة الحاكية وهي عبارة عن كون الموضوع
محمولا وقد يعبر بالاتحاد وسلبه وقد يعبر بثبوت المحمول وسلبه وقد يعبر
بالايجاب والسلب ومن البين ان بعد ملاحظة الطرفين مرتبطين بهذه
النسبة تحصيل معنى صالح للتصديق والتكذيب ولا يحتاج الى شيء لان هناك
اتحاد اتعلق به الايجاب او السلب ولا يرجع الى قضية اخرى كما
حسب المتاخرون لشادي ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وما ذكره
هذا المحقق على مذهب المتاخرين وهو مع كونه خلاف البداهة هذا المحقق

ليس قابلا به ثم في قول هذا المورد خلل اخر وهو انه فهم ان قول المتاخرين يرجع
الى قضية اخرى وليس الامر كما فهم بل انما يقولون بالتثنيتين وهم يزعمون
ان الربط انما هو بهما وان النسبة التامة انما تتعلق بنسبة بين بين و
هذا الراي والكلام فاسد اذ في نفسه الا ان المقصود انهم لا يقولون
باشتمال كل قضية على قضية اخرى يكون الموضوع فيها النسبة بين بين
والمحمول الوقوع بل هم يعبرون عن النسبة التامة تارة بالوقوع واللاوقوع
وتارة بان النسبة واقعة او ليست بواقعة والمقصود هو ما ذكرنا فتامل
ثم ههنا قول عجيب وراي غريب قد تصدى به توهين ما عليه هذا المحقق ره
من الحق الصراح ونقض بنيان ما اتى به من التحقيق القراح قد نشاء
ممن دابه زخرفة الاكاذيب بصورة الصدق وتلميع الاباطيل سفسطة
بزعمها البرهان المتين بنيه بعبارات معجبة واسجاع مترتبة معا بينها اضحوكة
للناظرين واعجوبة للمحصلين هو ان عقود الهليات المركبة مشتملة على الوجود
والعدم الرابطين سوى النسبة الحاكية العامة في القضايا كلها بخلاف الهليات
البسيطة وتفصيله ما قال في كتابه المسمى بالافق المبين وليست في العقد
الهلي البسيط رابطة سوى الحكمية والمحمول فيه بسيط هو المنفرد او الموجود
ولا يعتبر فيه وجود او عدم رابطة اذ لا يقصد وجود المحمول للموضوع في نفسه
في موجبة وانتفاؤه ذاته في سالبة فليس هناك الا نسبة واحدة والحكاية
بها ليست الا عن ذات الموضوع الواقعة واما العقد الهلي المركب
كقولنا الفلك متحرك ففيه نسبتان احديهما الوجود او العدم الرابط

اذ بازاء

اذ يرد منه الرائم هناك وجود شيء لشيء او انتفاء شيء عن شيء فيلحظ الوجود
نسبة الى موضوعه ثم المجموع الى متعلق موضوع الوجود لنسبة اخرى هي النسبة
الحكمية اللازمة في كل عقد فان جعل المحمول لموضوع الوجود كان الوجود
نسبة الى المحمول ثم نسبة المجموع الى الموضوع بالنسبة الحكمية فيقال
ان وجود هذا المحمول له وان جعل موضوعه الموضوع كان نسبة الوجود
الى الموضوع ثم ربط المحمول بالمجموع بالنسبة الحكمية فيقال ان وجود
الموضوع على صفة كذا وذلك في الموجبات وفي السوالب يلحظ
نسبة العدم الى ما يعتبر موضوعا له ثم نسبة المجموع الى متعلق موضوع
العدم فان اعتبر المحمول موضوعا لنسبة العدم الى المحمول ثم المجموع
الى الموضوع بسلب النسبة الايجابية فيقال ليس يوجد للموضوع هذا المحمول
وان اعتبر موضوعه موضوع ذلك نسبة العدم الى الموضوع ثم يسلب
بذلك ربط المحمول لسلب تلك النسبة فيقال ليس يوجد الموضوع على صفة
كذا فاذن احدى تلك النسبتين جزء منفرد للعقد وهي النسبة الحكمية
الرابطة بين حاشيتيها الموضوع والمحمول في اجناس العقود وانواعها على
الاطلاق واما النسبة الاخرى وهي نسبة الوجود المحمول او الى الموضوع
ونسبة العدم الى احدهما فليست جزءا منفردا بل هي مضمنة في المحمول
المدلول عليها به او في الموضوع فالمحمول مع تلك النسبة المتعلقة به جزء
منفرد للعقد او الموضوع كذلك فاذن قد استبان لك ان العقد الهلي
البسيط كما انه بسيط كذلك هو بسيط في نفسه من جهة ان النسبة فيها واحدة

دالعقد الهلي المركب كما انه مركبي كذلك هو مركب في نفسه لتضمنه لنسبتين وقال
في موضوع اخر بعد بيان اطلاق الوجود الرابطي على معنيين بالاشتراك
اللفظي احدهما النسبة المخبر عنه الدعاة في عقود الهلي المركب وثانيهما
وجود الشئ في نفسه على انه للغير بهذه العبارة وبالجملة الوجود الرابطي
بالمعنى الاول مفهوم رابطي غير معقول على الاستقلال ويستحيل ان يسلخ
عن ذلك الشان الى ان يوخذ معنى اسميا العقل بتوجه الالتفات نحوه حتى يصير
الوجود المحمول لاستحالة ان ينسلخ عن طباعه وجوهرياته نعم ربما يصح ان يوخذ نسبيا
غير رابطي انتهى ولا يخفى على المتنزعين عن درجة العامة وان لم يبلغ بلوغ الخاصة
ان ما ذكر محض هذيان تنفر عن استماعه الاذان لما فيه من الاختلال بوجوه
شتى اما اولا فلان القول باشتمال الهليات التركيبة على نسبة سوى
الاخبارية مما يحيله البديهية الغير المكذوبة والفطرة الصادقة المشهودة
ولا يتفكرون الانسان سوى اذا حصل له العلم بالموضوع والمحمول غير الوجود
فهل يحتاج الى نسبة اخرى في الحكم بالاتحاد بينهما لا بل اذا اعتبر الخلط الصحيح الحكاية
عن امر واقعي الصدق والكذب والتصديق والتكذيب كما في الهليات
البسيطة ويعلل الصريحة الغير الصريحة يكفي مؤنته في امثال هذا فالعقود كلها
هليات بسيطة كانت او مركبة سواسية في الاشتمال على النسبة الرابطة
الحاكية وعدم الاشتمال على ما عداها من النسب ولا يخبطه واما ثانيا
فلان قوله في السوالب بالخلط لنسبة العدم قول لا يرتضي العاقل بالتفوه
به فضلا عن ان يصدق فان بطلانه اجل من ان يتنازع فيه الوهم العقل
اذ ليس

اذ ليس اذا اخذ العدم في المحمول فصار المحمول عدم الصفة ثم اذا نسب الى الموضوع
لسلب الايجاب كيف يصير المعنى ليس يوجد للموضوع المحمول بل من الفطريات
الاوائل ان السلب اذا ورد على السلب صار الحاصل الايجاب
نعم لو اعتبر في السالبة ايضا الوجود الرابطي في جانب المحمول ثم يحكم بنسبته
الى الموضوع بسلب الايجاب لرجع الحاصل الى ما ذكره واما ثانيا فلانه
قد جوزه ان يوخذ في الموضوع الوجود الرابطة في الموجبة والعدم الرابطي
في السالبة فقد صار الموضوع الفلك الموجود له الحركة او الارض
المعدوم عنها الحركة ثم نسبة المحمول لصيرا الحاصل ان الفلك الموجود له
الحركة متحرك والمعدوم عنها الحركة ليست متحركة وهذا غير مفيد ولو
قيل ان الماخوذ فيه نفس الوجود والعدم لا وجود المحمول او عدمه
نقول الكلام هذا الوجود والعدم في انفسهما فليس هناك وجود
رابطي ولا عدم رابطي ويلزم ان يكون السالبة مقتضية لعدم الموضوع
ولا الصدق عند وجوده والكلام وجود المحمول له او عدم المحمول عنه
فقد لزم ما الزمنا فافهم واما ثالثا فلانه قد سلم ان هذا الوجود الرابطي
معنى غير مستقل ولا ينظر في لحاظ ما مستقلا وقد جعله جزء المحمول او الموضوع
فقد خرجا عن صلوحهما للموضوعية او المحمولية اليس من المستبين الضرورى
عندك وعند من يصلح للان يخاطب ان المعنى الغير المستقل في اللحاظ
الغير الاستقلال لا يتوجه اليه الذهن قصدا اذ لا يمكن الالتفات اليه
فلا يصلح للان يحكم عليه وبه سواء اخذ منفردا او مع غيره فافهم واما خامسا

فلان استحالة انسلاخ الشيء عن ذاته وذاتياته لا يصلح التعليل على استحالة
المعنى الغير المستقل عن عدم الاستقلال الا اذا ثبت كون عدم الاستقلال
ذاتيا له او لازما لماهيته وهو في حيز المنع فانه لم يثبت بعد بل دعوى ذاتيته او لزومه
يكاد يكون مصادرة وسيحقق ان شاء الله تعالى ما هو الحق في جواز صيرورة
المعنى الحرفي مستقلا في لحاظ وغير مستقل في لحاظ اخر فانتظر وانه قد عرفت
ما اسلفت علمت علم اليقين ان العقود كلها تتم بالحاشيتين والنسبة الاخبارية
الحاكية الثبوتية والسلبية ولا يفترق في ذلك عقد عن عقد ومن زعم غير ذلك
فقد قال شططا وعلمت ايضا ان النسبة الحاكية خارجة عن الحاشيتين
فلا يلتفت الى ما قال بعض تلامذة الصدر الشيرازي ره في حواشي شرح حكمة الاشراق
ان الفرق بين الهليات البسيطة والمركبة بان محمول البسيطة منضم للرابطة
ولا يحتاج الى ربط اخرى بخلاف المركبة ما قد وضح لك ان المعنى الحرفي لا يصح
احدا ان يكون محكوما به او جزءه واستبان لذلك ان النسبة الرابطة بخروجها
عن الحاشيتين فتذكر والتفصيل في الخلاف الثاني انه قد ظن ان القضية التي
جعل فيها العدم محمولا قضية سالبة ونقل عن العلامة القوشجي في بيانه
وجهان الاول ان الايجاب يستدعي وجود الموضوع فلو كانت موجبة لكان
الموضوع موجودا ومعدوما والثاني ان العدم اذا كان محمولا لا يحتاج الى رابطة
بخلاف ما اذا جعل المحمول شيئا اخر واذا كان العدم محمولا عن غير رابطة
يصير المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيكون النسبة سلبية وقد نفينا
الموجبة في نقض الثالث واعترض المحقق الدواني رحمه الله تعالى على الوجه الاول

سيأتي الجواب

في الجواشي القديمة بانه اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناه
سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين ممنوع في العدم في الخارجي
وكذا في العدم الذهني والعدم المطلق ان قيد بقيد صالح او كانت القضية
موجبة ممكنة واورد على الثاني بان الفطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب
الشيء عن نفسه وانتفائه في نفسه كيف لا ولا يصح تعليل الاول بالثاني
بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ذلك بالحقيقة
قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم الرابطة فيصير الحاصل
الى ان العدم ليس محمولا فلا يتم التقريب وهو بيان كون النسبة سلبية على
تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف البديهة فان العلم بديهة ان اي
مفهوم قيس الى مفهوم اخر جاز الحكم بسلبية او ايجابية فقائل واورد معاصره
على كلامه الاول بان قوله اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول العدم ممنوع
وبيانه لا يجدي لان سلب الشيء عن الشيء هو معنى الهلية المركبة لا الهلية
البسيطة فان معناه سلب الموضوع في نفسه وكلامنا فيه واورد على
كلامه الثاني بان ليس مراد العلامة ره ان معنى زيد معدوم سلب زيد
عن نفسه فانه لا يفهم اسلا بل اراد ان معناه سلب الموضوع في نفسه لا سلب
شيء عنه وسلبه في نفسه انتفاؤه لا انه تعليل به وبانه ان اراد بقوله اي مفهوم
قيس الى مفهوم يصح الحكم بايجابه وسلبه ان الحكم بينهما بذلك لكون الوجود و
العدم بينهما رابطين فمسلم لكن الكلام في كون العدم محمولا ولا يكون هناك
رابط حتى يكون الهلية البسيطة ولا يكون بينهما سوى نسبة بين بين وان

اراد انه يصح الحكم بين كل مفهوم من دون جعل الوجود والعدم رابط فممنوع فانه
من خصائص مفهوم الموضوع وخصوص محمول الوجود والعدم اجاب المحقق
الدواني رحمه عما اورد على اول كلامه بان كل قضية لابد فيه من محمول النسبة
فان لم يكن المحمول المعدوم فشي اخر يكون محمولا وتاقال سلب المصادم
المعارض الشي عن شي مفاد الهلية المركبة اما الهلية البسيطة فمفاده سلب الشي
في نفسه ان اراد ان ليس في هذه القضية محمول بل يتم بنفس الموضوع فهو مصادم للضرورة
وان اراد ان محموله الوجود في نفسه ففيه اعتراف بان المحمول ليس العدم فقد
فسد التقريب واجاب عما اورد على كلامه الثاني اما عن الاول فبانه ان اراد
بسلب الموضوع في نفسه سلب الوجود في نفسه عن الموضوع فلم يبق المحمول
العدم وان اراد ان السلب متوجه الى الموضوع من دون محمول فهو مصادم
للضرورة وعن الثاني انه من البين ان المراد ان كل مفهوم اذا نسب
الى غيره سواء كان وجودا او عدما او غيرهما باي طريق كان يصح الحكم بحاد
هذا الابقيل المنع لبديهته بكذا وقع القيل والقال قال صاحب الافق المبين
معترضا بالكلام هذا المحقق ثم ما اشد سخافته بانه يتوهم ان العدم اذا اخذ في
خبر المحمول كقولنا زيد معدوم لا يتصور العقد الا موجبا مفاده ثبوته للموضوع
ولو اعتبر سالبا كان مفاده سلب العدم عنه وهو ضد المطلوب ولو ارجع
السلب الى ذات الموضوع كان المعنى سلب الموضوع عن نفسه
وهو ليس معنى العدم بل هو معنى اخر غيره ويصح تعليله به بان يقال هو مسلوب
عن نفسه لانه معدوم في نفسه افلست قد تحققت ان معنى العدم

هو سلب الشيء في ذاته وانتفاؤه في نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود
عنه فان ذلك من خير الهلية المركبة او ليس من المستغربات ادعاء تحصيل الجعل
البسيط مع استنكار ان يتصور لشيئية الحقيقة في شيخ ذاتها مع قطع النظر عن
الوجود وسلب الشيء في نفسه من دون اضافته الى ثبوت ذلك الشيء
لليس مقابل التقرر الصادر عن الجاعل هو لشيئية الحقيقة في جوهرها مع عزل
النظر عن الوجود وهذا مع ان جحده الجعل البسيط من الماهية لا يستنكر ان
ذلك ليحصلهم ان الوجود هو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها
والعدم الصرف سلب نفس الذات وانتفاؤها في نفسها لا سلب مفهوم
ما عنها انتهى وهذا الرجل مع شدة اطرائه والحاجة بنفسه قد اطنب اطنابا
عظيما واسهب اسهابا عجيبا وصار كلامه بهذه الاطالة حقيقا بان ينسب
الى الحشو ولا يلوم نفسه مما جبل في طبعه من الافتراء وقد ردّ لاجله
الى اسفل السافلين بلا اشتراك ولا يرى انه لا يمس كلامه كلام هذا المحقق
لانه ما ادعى عدم معقولية لشيئية الذات في نفسه ولا حكم برجوع هذه اللشيئية
الى سلب الشيء عن نفسه بل محصل كلامه ان اللشيئية لا يمكن الحكاية عنها
بجعل المجمول العدم كما قد وضع او ليس من الضروري عند المحصلين
ومن القطري الذي يا الراسخين انه لا بد في كل عقد حاك من لشيئية ترابط
بين الموضوع والمحمول وهذا المنتجب بنفسه الصرف معترف به فاذا وقع العدم محمولا
لا بد من اعتبار لشيئية بين الموضوع والمحمول فان كانت ثبوتية كان العقد
موجبا ولا بد وحرج حينئذ عن الهلية البسيطة وان كانت سلبية لقيد ضد

المطلوب وهذا ظاهر جدا الا انه ريب ولا ارتياب وانما تحكي الحكاية عن

هذه اللبسية بسلب الوجود وح لم يبق العدم محمولا الست من السالكين

في ان العقد الحاكي عن الواقع لا بد فيه من الحاشيتين والنسبة والموضوع

منهما الذات والمحمول اي شيء هو انا نفس الموضوع وقد وضع ان القضية

سالبة فقد حكم فيها بسلب الشيء عن نفسه وهو غير انتفاء الشيء في حاق

واما الوجود فلم يبق المحمول العدم واما ليس هناك محمول بل انما حكم على الذات

باللبسية فقط وهذا مكابرة فاضحة وسفسطة واهية فاذن قد بان لك الحق ان السالبة

الهلية البسيطة انما هو قضية جعل الوجود فيه محمولا واعتبر بين الموضوع والوجود

نسبة سلبية كما ان موجب الهلي البسيط عقد حاشية المحمول فيه الوجود و

اعتبر نسبة الحاشية واما اذا جعل المحمول العدم فليس هناك عقد هي بسيطة

بل انما هو عقد هلي مركب موجب فان كان للموضوع وجود بحيث يصح انتزاع العدم

المحمول كما اذا حكم على الموجود الذهني بالعدم الخارجي او بالعكس صدق العقد

والا فلا كما اذا حكم على ذات الممتنع بالعدم كذب بل انما تصدق اذا حكم بسلب

الوجود ويكون هليا بسيطا ثم انكار انعقاد الموجبة مطلقا او الصادقة

في عقد يكون للموضوع وجود في ظرف وانتفاء في ظرف فاذا صدق السالبة

يجب صدق المعدولة لانهما متلازمان عند وجود الموضوع فاعتراف

احد المتلازمين وانكار صدق الاخر مكابرة وبالجملة المحقق انه لا يستطيع

احد ان ينكر انعقاد الايجاب فيما اذا جعل المحمول العدم بل الصدق في بعض

العقود والذي يجب ان نفحص ان الهلي البسيطة بل يصح هناك جعل

العدم

العدم محمولا كان العقد سالبا اراد ان العدم اذا جعل محمولا في اللفظ
كان معناه سلب الوجود فالمحمول الوجود والسلب النسبة الرابطة وقد عبرا
بلفظ العدم فالعقد حينئذ سالبة ولا سبيل الى انكاره وهذا هو الذي رمزنا
بقولنا في اصل الحواشي في بحث تمايز الاعدام ان امثال زيد معدوم
لا تصدق الا سالبة فكذا ينبغي ان يفهم المقام وان قد بلغ كلامنا هذا
النصاب وعلمت تفصيل الخلافين واحطت بالحق الصريح في المقامين
فلنرجع الى شرح الحاشية فاعلم ان المحشي رح اراد بقوله في الحاشية
وبهذا الطراز يحاكم في الخلافين وحاصل محاكمة في الخلاف الاول ان
يحاكم في الخلافين وحاصل محاكمه في الخلاف الاول ان الهليات البسيطة
غير مشتملة على الوجود الرابطي في درجة المحكي عنه ومشتملة عليه في درجة الحكاية
فالمثبت للوجود الرابطي ان اراد اثباته في درجة الحكاية فصحيح وان
اراد في درجة المحكي عنه فغلط وقول النافي بالعكس فوقوع الخلاف
بين الاجلة في هذا الامر مما لا ينبغي وحاصل محاكمة في الخلاف الثاني انه
لا شك ان الحكاية في امثال زيد معدوم حكاية ايجاب والمحكي عنه
انتفاء ذات زيد مثلا فالموجبة والسالبة كلاهما ههنا متحدان مالا ومصداقا
فالقول بالايجاب صحيح في درجة الحكاية والسلب في درجة المحكي عنه
فوقوع النزاع بين الاعلام في ايجابه وسلبه لا يؤل الى طائل فلا ينبغي
ان يقع ولا يظهر حال هذين المحاكمتين صحته وفساده الا بتفصيل فاستمع
لما يتلى عليك اما المحاكمة الاول فمبنية على عدم اشتمال الهلية البسيطة

على الوجود وان العدم الرابطي بخلاف المركبة وقد عرفت ان للوجود الرابطي
والوجود بغيره معنيين احدهما النسبة الايجابية الحكائية لا الوجود الرابطي
الذي اخترعه صاحب الافق المبين ان النسبة المضمنة في المحمول او
الموضوع سوى الاخبارية الحكائية فانه من هو شانه وهو اخرى بان تكتب
على اثبات الاقوال من الكتابة على الاوراق وثانيهما وجود الشيء
في نفسه على انه في محل والاول لا سبيل لاعتباره في درجة المحكى عنه
لان النسبة لا تكون الا في الحكائية انما السبيل لاعتبار الثاني فنقول
مصاديق الهليات المركبة مشتملة عليه دون مصداقات الهليات
الهلية البسيطة في الايجاب وقس عليه حال العدم الرابطي في السوالب
تفصيل القول فيه على ما ذكره بعض المتاخرين ان الوجود الرابطي
بالمعنى الثاني وجود في نفسه محمول مستقل قد اخذ مع اضافته عارضة
الى متعلق بان هذا الوجود وجود له لكونه من الحقائق الناعتية فهو امر مستقل
في نفسه قد عرض له معنى غير مستقل كالاسماء اللازمة الاضافة ولما
كان مصاديق الهليات المركبة الموضوع القائم به صفة وهي حقيقة
ناعتية مغايرة للوجود فلها وجود في نفسها منتسب الى موضوع الصفة بانه
له او فيه لاقتضاء الناعتية ذلك وهذا الوجود قد يوصف به موضوعه وهو
الصفة فبهذا الاعتبار يقال له العروض فيقال له العرض فيقال البياض
عارض وموجود الجسم وقد يوصف به متعلق موضوعه الذي هو موضوع
الصفة فيقال له بهذا الاعتبار الاتصاف فيقال الجسم متصف بالبياض

وموجود

وموجود له البياض بخلاف الهليات البسيطة اذ امصاديقها النفس

وجود ذات الموضوع واذ ليس للوجود وجود فلا يقال وجود الوجود في

نفسه منسوب الى موضوعه بانه له او فيه فاول قد يقال ان في مصاديق الهليات

المركبات وجود الرابطي دون مصاديق البسيطة وهولاء راموا بالوجود

الوجود المصدري ولم تكونوا قائمين للوجود الحقيقي وحملوا على ما قرر

وا قول الشيخ وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها

سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود

حتى يكون موجودا واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح

ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما ان

للبياض وجودا بل بمعنى ان وجوده في موضعه هو نفس وجود موضوعه و

غيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه انتهى ولي فيه كلام

قد فصلته في بعض الكتب المنطقية هو انهم ان ارادوا ان الوجود الرابطي

بالتفسير المذكور موجود في مصاديق الهليات المركبة فظاهر انه ليس

كذلك لان الوجود معنى انتزاعي وان ارادوا ان مصاديق الهليات

المركبة صالحة لانتزاع الوجود الرابطي فظاهر انه لا يصح انتزاع الوجود

الخارجي من مصاديق الهليات المركبة التي مبادي محمولاتها انتزاعية

فلا يصح ان يقال الوجود الخارجي للفوقية في نفسها هو وجودها في موضوعاتها

اذ ليس للفوقية وجود كما قلتم في الوجود وان ارادوا الوجود الاعم سواء

كان بنفسه او بمنشأ انتزاعه فسلم ان مصاديق الهليات المركبة مشتملة عليه

بمعنى انها مصححة لانتزاع هذا الوجود لكن مصادق الهليات البسيطة ايضا
كذلك لان الوجود من الكليات المنتزعة فكما ان وجود الفوقية في
نفسها هو وجودها في الموضوع لكونه مصححا لانتزاعها كذلك وجود الوجود
في موضوعه لكونه مصححا لانتزاعه ثم تحقيق المقام ان المعتبر الوجود الذي
به الوجود الذي به الموجود به الذي هو منشاء الآثار هو الوجود الحقيقي
وفيه احتمالان انه نفس الماهية المتقررة او امر زايد فعلى الاول الفرق
بان مصداق الهلي البسيط نفس الماهية المتقررة بخلاف مصداق الهليات
المركبة فان المصداق هناك الموضوع مع صفة اخرى انضماما منه او انتزاعية
فمصداقها البسيط ومصداق المركبة مركب فالصفة لكونها حقيقة باعتبار منسوبة
بنفسها الى الموضوع فهي وجود في نفسه باعتبار لكونه منشاء الآثار ووجود
رابطي باعتبار انها منسوبة الى الموضوع وعلى الثاني الفرق بان مصادق
الهليات البسيطة الموضوع مع امر به الموجود به ومصداق الهليات
المركبة الموضوع والصفة مع امر به موجود به الصفة للموصوف وهذا الامر وجود
للصفة في نفسها او به موجود به الصفة وهو بعينه منسوب الى الموضوع فانه
كما انه الموجود به كذلك ما به الانتساب او ليس في مصداق الهليات
البسيطة سوى وجود الموضوع الذي هو بمنزلة الصفة في المركبة وجود اخر
لهذا الوجود حتى يكون وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه فان موجود به
الوجود بنفسه وموجود به ساير الاشياء الاخر بالوجود واذا عرفت هذا
فنقول كلام المحشي ره ظاهر في ان مصداق البسيطة وجود به الشي والفرق

بينهما

في نفسه وبطلانه في نفسه مصداق المركبة موجود نبه الصفة للموصوف وكلام
صاحب الافق المبين نص وبهذا الايكاد نصح مع القول بزيادة الوجود كما
علمت بكذا ينبغي ان يفهم المقام واما المحاكمة الثانية فحاصلها يرجع الى
ان مصداق قولنا زيد معدوم وهو موجبة وزيد ليس بموجود وسالبة
واحد وهو بطلانه في نفسه وهذا باطل قطعا فان الحكم في الموجبة بثبوت المحمول
المعدومية لزيد ولا يصح هذه الحكاية الا اذا كان هناك ثبوت
فكيف يصح بطلانه محكيا بهذه الحكاية ولو جاز كون المحكي عنه في الموجبة
هو بعينه المحكي عنه في السالبة لما كان الربط الايجابي بطباعه مقتضيا
لوجود الموضوع بل الحق ان زيد معدوم حين كونه موجبة حاك عن زيد
موجود بحيث يصح عنه انتزاع العدم فان كان وجوده لا ينافي انتزاع
العدم صدق بان يكون العدم عن طرف والوجود في اخر والا كذب
واما السالبة فكما قال مصداقه انتفاؤه في نفسه فتدبر ولقد وقع هنا
نوع من الاطناب ان المقدم كان من مزال الاقدام ومضال الافهام
والله الهادي الى الصواب وبه الاعانة في كل باب قوله ثم العدم مطلقا
ليس من الامور العامة اه يعني ان العدم سواء اخذ ذاتيا او زمانيا
مختص بجناب الباري عز وجل واراد بالقدم الزماني كون الشيء غير
مسبوق بالعدم في حاق الواقع وهذا ملزوم عند المتكلمين لاستمراره في
الزمان المتوهم الغير المتناهي وعند المحققين ره واضرابه لا وسنظهر ان شاء الله
تعالى بتحقيق الحق اما اختصاص القدم الذاتي بجناب الباري تعالى فلانه

سادق للوجوب ليس للممكن فيه قدم واما اختصاص الرباني فلان العالم
حادث زماني عند جميع الملل والنحل الا من شذ منه لا يقيد بهم قوله ومن اثبت
الصفات الزائدة اه دفع لما يتوهم ورده من ان القدم ثابت للصفات
عند من يقول بزيادة الصفات وهي اعراض فقد شمل العدم بقسميه
الموجود من الواجب والعرض فاجاب بان من يقول بالصفات الزائدة
لا يقول بعرضيتها لان العرض قسم الحادث ومن نبهنا بان لك ان تجيب
المحشي ره عن النقض الوارد على تعريف الامور العامة بالصفات السبعة
لانهم على مذهب المتكلمين والمحشي ره خلط العرض في تعريف المتكلمين
الامور العامة باصطلاح الفلاسفة وحكم بعرضية الصفات الزائدة ومن
نبهنا ظهر ان المراد بالعرض في تعريف المتكلمين الامور العامة ما هو اصطلاح
المتكلمين وهذا تناقض بحسب الظاهر فتدبر قوله فيه ان المراد بقوله هو
مع مقابله قد كان ورد لفظ الموجودات بدل المفهومات في كلام القوشجي
ره فاورد عليه المحقق الدواني ره بانه ان اريد بالتقابل الاصطلاحي
المنحصر في الاربعة فيخرج الوجوب والامكان اذ لا تقابل بينهما بقسمهم
من الاقسام الاربعة وان اريد مطلق المباينة تدخل الامور الخاصة في
الامور العامة لان بينها مطلق المباينة ويتعلق بكل منها غرض علمي لكونها
مقاصد الفن واجاب بان المراد التقابل مع مقابل واحد كما يدل
عليه قوله ويتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي ولما كان هذه القرينة موجودة
هنا اي في التعريف المذكور في الشرح حمله عليه قال في الحاشية

المراد

المراد بالتقابل التقابل اعتبر في العرف وهو اعم من المعنى الاصطلاحي المنحصر
في الامور الاربعة واخص من مطلق المباينة فلا اشكل بالوجوب والامكان
والامتناع طردا حيث لا تقابل بينهما بالمعنى الاصطلاحي فان بينهما تقابلا
عرفا وان لم يكن اصطلاحا ولا بالاحوال المختصة لكل من الثلثة مع الاحوال
المختصة بالاخرين عكسا فانها وان كان بينها مطلق المباينة والمخالفة
لكن لم يعتبر فيه تقابلا عرفا لا اصطلاحا ولعله قصد بهذا دفع ايراد شيخ
ثالث لكن ورود هذا الايراد على ظاهر هذا التعريف غير ظاهر لعدم ظهور
شمول الاحوال المختصة بقسم قسم للممتنعات والظاهر انه لم يحمل الشبهة
على معناها بل لبيان اقل ما يتحقق فيه التقابل اذ المراد التكثير المحقق
ثم انه لم يبين التقابل العرفي بما هو فلعله اراد به ما يعد في العرف متقابلا بان
يذكر احدهما في مقابلة الاخر كما تقابل الوجود والعدم والتقدم والتاخر و
المعية والوجوب والامكان والامتناع وكذا اراد ما لا يمكن اجتماعهما
لذاتيهما او لامر عرض لهما وهذا المعنى اعم من التقابل الاصطلاحي فان المعتبر فيه عدم
الاجتماع بالذات واخص من التباين فانه عدم الاجتماع في الصدق مواطاة لكن
الاول يخدشه انه لا بد من معنى توجب ذكر احدهما في مقابلة الاخرى في بعض
الصور دون بعض اخرى والا يصير تحكما والذكر في المقابلة انما يكون بعد تحقق
المقابلة والكلام في نفس المقابلة والثاني يخدشه ان الاحوال المختصة بقسم
قسم ليس فيه تقابل عرفي بهذا المعنى ثم اورد بناء على انقاد النسبة على
معناه خروج الامكان فانه مع الوجوب لا يتناول الممتنع ومع الامتناع

لانبادل الواجب وان اعتبر كل اثنين مقابلا لواحد افليس العرض العلمي
متعلقا به كذا في الحاشية واعتبار اثنين مقابلا لواحد انما باخذ المفهوم المراد
دسيها واما باخذ معنى واحد شامل لهما والضرورة لا تقابل بين الوجوب المطلق
والوجوب بالغير وبين الامكان وكذا بين الامتناع المطلق والامتناع
بالغير بينه فيلزم خروجه كذا في الحاشية ثم ان النقض لا يختص بالامكان
بل الحدوث والتقدم والتاخر والعلة والمعلوم كلها غير شامل لجميع
المفهومات مع مقابلة الواحد فلا يدفع الجواب بان الامر العام هو الامكان
العام وهو وحده شامل لجميع المفهومات وانما بحث عن الامكان
الخاص لانه بمنزلة نوع منه ثم اعلم انه قد وقع في عبارات اكثر المحققين
كالشارح المحقق قدس سره في حواشي شرح حكمة العين والعلامة القوشجي
لفظ الموجودات بدل المفهومات وقال الشارح المحقق قدس سره
في صدر المرصد الخامس لما كانت العدمية والمعلولية من العوارض الشاملة
للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب اورد مباحثهما
في الامور العامة وهذا ايضا يدل على ان الشمول على التقابل المعتبر في
الامر العام انما هو للموجودات فالظاهر ان المراد بالمفهومات هنا
الموجودات فح لا نقض وقد اعترف المحشي الشريف ايضا بذلك في صدر
ذلك المرصد حيث قال عدل الشارح ره عن التعريف المشهور الذي
اورده المصنف في صدر هذا الموقف وجعل العلة من العوارض للموجودات
على سبيل التقابل لان هذا التعريف اعم من المشهور ولا يلزم عليه ان

يكون

يكون لبعض المباحث طفيليا ومن البين ان ليس مقصود الشارح المحقق قدس سره والمحشي رحمه الله اختيار تعريف اخر غير المذكورين كما لا يخفى

فانظر ان المراد في التعريف الثاني الشمول للموجودات فان قلت

على هذا ينتفي النقض بالتقدم والتاخر للعليه فان التقدم مع التاخر لا

يتناول المعيه المقي المحض ومع المعيه المتاخر المحض والتاخر مع العليه

التقدم المحض قلت لعل المعيه المعدودة في الامور العامه المطلقه

المشتركه بين اقسام يادي وحدها شامله لجميع الموجودات لان

ما من موجود الا ومعه ومعلول قطعا وكذا التقدم مع التاخر لان كل

موجود اما متقدم لواحد من التقدمات او متاخر الا يرى ان الواجب

متقدم وما عداه من الموجودات متاخر الا ان هذا انما يتم اذا كان التقدم

والتاخر بمعنى واحد مشترك بين المعاني الخمسة واما اذا كان لفظ التقدم

مشتركا لفظيا بين معان مختلفه فليس هناك معنى مطلق مشترك

يكون من الامور العامه بل يجب ان يقال ان بعض المعاني التقدم والتاخر

كالطبعي والشرفي منهما والزماني على مذهب المتكلمين يتناول مع المقابل

لجميع الموجودات والعلي والرتبي لا يتناول فافهم ثم في هذا التعريف

دخل بان يكون مختصا بقسم واحد ويكون مع مقابله شاملا للثلثة او الاثنين

لم يتعرض به غرض علمي عن هذا التعريف بخلاف الاول فاحد التعريفين

اشمل كما مرت الاشارة اليه واما جزم القول باختلال هذا التعريف

لان القوم عن اخرهم مصرحون بانه لا بد في الامر العام من الشركه بين

المثلثة او الاثنينين ولان في التامل على العقايل الشامل المفهوم المردد فعد
كلوا احد امرا عاما لا يخلو عن سماحة نفيه شي او لم نثبت اجماعا على التعريف
الاول بل المنقول في الكتب الكلامية كلا التعريفين الا ان الاول اشهر
والثاني مشهور ولا سماحة فيه الا البعيد عن المفهوم اللغوي والاصطلاحي
لا مشاحة فيه قوله فيه اشارة الى ان الامور العامة محمولات المسايل
آه لا نظر لهذه الاشارة وجه سوى ما يقال من انه رحمه الله تعالى لما قال
اوردنا كلا من الامور الخاصة في ابوابها ولم يبق الا الامور العامة
فلا بد له من باب فقد علم ان الامور العامة والامور الخاصة من مسلك
واحد والامور الخاصة محمولات المسايل فالامور العامة كذلك وهذا
الوجه سخيف لان الامور الخاصة كما انها محمولات في بعض المسايل كذلك
هي موضوعات في بعض اخرى فلا يلزم من المثلثة في جميع الاحوال بل
فصار في الامر المثلثة في وضع باب لها قوله لان الحمل المعتبر في المسايل
اه هذا هو المشهور فيما بين المتاخرين وبه صرح الشارح المحقق قدس سره
في حواشي شرح المطالع لكن الشيخ صرح في طبيعيات الشفاء ان الاعراض
الذاتية المبحوث عنها قد يكون صورا وقد يكون اعراضا وقد يكون امورا مشتقة
منها وح قد يكون الحمل المقصود في المسايل الحمل بالاشتقاق الصر
يصلح لتعلق التصديق قوله ولا يخفى انه ح يكون موضوع فن الامور العامة
اه قال في الحاشية ليس المقصود منه الاعتراض فانه جائز لا باس به
وقد شنع عليه كل من نظر في كلامه هذا فان الموضوع انما تثبت اعراضه الذاتية

لم اد لنوعه

له او لنوعه او لاعراضه فالموضوع يجب ان يكون مفردا او عاما ولو جعل
محمولا لكان مطلوبا بالغير فلم يبق الموضوع موضوعا ويمكن الاعتذار عنه بان
الموضوعات واذا كانت متكثرة ويكون كل عارضا بغيره من الموضوعات
فانه يقع محمول المسائل لكونه عرضا ذاتيا وهذا كما في موضوعات المنطق فان
بعض المعقولات الثانية اعراض ذاتية لبعض فيكون محمولة كما يقع موضوعه
في المسائل كذلك ههنا الاجناس امر عام وعارض لامر عام اخر كالممكن
فيقع محمولا كالوجود فانه امر عام اخر كما الكلي الطبيعي فيكون محمولا في مسئلة
يكون الكلي موضوعا وبهذا صح ان يقال موضوعات هذا الفن محمولات
المسائل وان لم يكن المحمولية من حيث الموضوعية فالحاصل من الاستدلال
ان الامور العامة في البحث كالامور الخاصة فالامور العامة محمولات
المسائل كالخاصة فلابد من كونها مشتقات لان الحمل المعتبر في المسائل
هو الحمل بالمواطاة هذا غاية التوجيه ويرد عليه ما سبق واستصوب البعض
هذا الايراد وارتكب مظنة التجوز وقال ليس المراد بمحمولات المسائل
ان هناك قد وقعت الامور العامة محمولا فيها بل المراد منه الاعراض
الذاتية لموضوع العلم الالهي وارادة الغرض الذاتي من الذاتي من لفظ
المحمول المضاف الى المسائل بعيدة جدا لان لفظ المسائل قرينة
صارفة عنه لكن يلائمه ما قال في الحاشية وهذا الفن يسمى بالعلم الكلي
و الفلسفة الاولى وهو من فنون ما بعد الطبيعة وقد تقرر ان موضوعات
المسائل قد يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم او موضوعات فن الامور

العامة من هذا القبيل انها اعراض ذاتية لموضوع علم ما بعد الطبيعة اي الموجود
من حيث هو موجود وكذا السماع الطبيعي الذي من فنون الطبيعي موضوعات
مسايله من الزمان والمكان والجهة ونظايرها اعراض ذاتية لموضوع العلم
الطبيعي اي الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي ولعله اراد بقوله
من حيث هو جسم طبيعي من حيث انه ذو طبيعة وليس هذه الحيثية اطلاقية
ثم موضوعات هذا الفن الامور العامة بينها الوجود وهو ليس عرضا ذاتيا
لموضوع العلم بل نفسه وفي السماء الطبيعي ليس موضوع جميع مسايله
عرضا ذاتيا للموضوع بل من المسايل ما موضوعه نفس الجسم فافهم وقيل
في توجيه كلام المحشي ره ان المراد بالمسايل مسايل العلم الاعلى الذي
موضوعه الوجود فالذي لزم هو كون الموضوع في محمول مسايل فن اخر
وهو غير محال وانما المحال وقوع موضوع في محمول مسايل ذلك الفن
وهو غير لازم وانت خبير بما فيه من الاختلال فان فن الامور العامة
بعض من العلم الاعلى فمسايله هي مسايل العلم الاعلى بعينه فموضوعات
هذا الفن موضوعات مسايل العلم الاعلى فتامل قوله والحق ان المبادي
والمشتقات فلا بد من كلها امور عامة وهذا لان المبادي اعراض ذاتية
نظرية كما للمشتقات فلا بد من علم من فنون الحكمة والكلام يبحث
عنها ولا يصلح لذلك الا فن الامور العامة فلا بد من ادخالها في فن
الامور العامة قوله لان المتبادر من التبادل الماخوذ صريحا او ضمنا مطلق
الحمل اي الامر الداير بين الحمل والمواطاة والحمل بالاشتقاق والا فلم

هاك

هناك حمل مطلق لمون الحملان فردين لان لفظ الحمل مشترك بينهما
بالاشتراك الصناعي وما يبحث عنه يحتمل الامرين المبحوث عنه في
بعض المسائل هو المشتق وفي البعض المبدا فالمبحوث عليه في هذا
البعض يحتمل الامرين اما بان باول المبدا اي بالمشتق بالمجاز الشايع
او يترك على ظاهره كقولهم الوجود زايدا او عين مشترك او مختلف والظاهر
هو الترك على الظاهر لان المحمول الثابت للمشتق انما هو لاجل اشتماله
على المبدا اي والخلاف فيه ايضا بالنظر الى الخلاف في المبدا وعبارة
البعض يدل على الثاني فانهم جعلوا المشتق موضوع المسئلة واولوا المبداء
بالمشتق كما وقع من المحقق الدواني رة كثيرا والتاويل بان يجعل ما هو
المفهوم من المسئلة مبدا في المسئلة كما اول قولهم الوجود زايد في الممكن
موجود بوجود زايد بعيد لا يلتفت اليه لكن ارادة المشتق من المبدا
لا يكاد يصح في بعض المسائل البتة كقولهم الامكان علة الحاجة او الحدوث
والوجود قيامه بالمهية من حيث هي فتامل قوله كانه اراد ان يحصل اه
لان معرفة المعروض بعد معرفة العارض على الكمال فله دخله باي معرفة
العارض فالاولى ان يذكر تقسيم المعلوم الى طائفة معروضات الامور العامة
وهذا القدر انما يفيد نفس ذكر التقسيم واما اعتبار طائفة مخصوصة فلانها كثيرا
لدور على الالسنة في هذا الفن نقل عنه في الحاشية اشارة الى ان في
عبارة الشرح الوجوب بمعنى الاولوية واضافة التقسيم الى المعلومات
اضافة الى الاقسام لا الى المقسم وقوله اي معروضاتها اي التفسير به

لا الى الجازه انتهى وفيه وقع لما يرد على الشارح قدس سره ان ما ذكر لا يفيد
الوجوب فلا يرد ان التقسيم انما يرد على المثبت دون الافراد فلا يصح قوله
تقسيم المعلومات وجه دفع الاول ظاهر ووجه دفع الثاني ان المراد بالمعلومات
الاقسام والمعروضات تفسير له وذكر المقسم متروك اي بتقسيم المعلوم
الى المعلومات التي هي المعروضات الامور العامة وهذا انما يصح اذا لم
يكن الى الجازه داخله على المعروضات ويكون اي التفسيريه مقامه
كما قال لكن النسخ التي توجد ليس فيها اي التفسيريه بل الى الجازه فاذن
الصواب ان يقال تعريف المعلومات جنسيه والجمعيه باطله وقيل
هنا تقسيمات متعدده لاقسام للعلوم كالثابت والممكن والحادث
في الموجود الخارجي والموجود الذهني فح يصح قوله من غير تكلف ان يقسم كل
احد من المعلومات الى اقسامه التي هي المعروضات قوله فان عدم
الممكن سابق على وجوده اه في الحاشيه العدم مقدم على جميع الممكنات
بحسب الذات فقط وبحسب الزمان ايضا في بعضها عند الفلاسفه
وفي جميعها بحسب الزمان فقط عند المتكلمين لان العالم عندهم حادث
منحصر في الزماني انتهى اراد بالممكنات ما سوى صفات الباري
عز وجل والمتكلمون ينكرون الحدوث الذاتي وتقدم العدم بالذات
والمخيره تذكر مذهب الفلاسفه في الحدوث الذاتي في مقامه بما لا
مزيد عليه فانظره قوله بان يكون الغير واسطة في العروض تفصيل المقام
انه من المقررات ان من الاشياء ما له ذات متقررة في الاعيان

بعرض علينا

تترتب عليها آثارها ويظهر منها احكامها ومن الاشياء ما ليس له ذات منفردة في
الاعيان الا انه تترتب عليها احكامها ولها علاقة بالذات المنفردة فينتزع
منها العقل ويصفها بها ومنها ما لا ذات له ولا احكام له ومن البين ان
بين الفضيلة الاخيرة والفضيلة الثانية فرقا فان الفضيلة الاخيرة من
الاختراعيات بخلاف الثانية فانها من الواقعيات فلا بد لها من
نحو وجود في الواقع لان الوجود هو مبدا الآثار ولما لم يكن لها وجود
بالذات فلها وجود بالعرض بمعنى المناسبة فالمناسبي موجودة بالذات
ويوجد فيها موجودية هذه الاشياء وتقدمها وهذا هو معنى الواسطة في
العروض قال بعض سادات اهل التدقيق ان من الاشياء ما يوجد
بوجود قائم به ومنها ما يوجد بدون قيام الوجود بل الوجود قائم بشيء ويكون
الآخر موجودا به كما يقول بعض الفلاسفة في الموجودات الامكانية
كافية ان الوجود جزئي حقيقي قائم بنفسه واجب بالذات فالواجب
موجود هو نفسه والممكن موجود بذلك الوجود فيكون الشيء موجودا الوجود
حاصل لغيره هو المعنى بالبينة في الوجود فالموجود بوجود حاصل له هو
الموجود بالذات فان كان قائما بغيره فهو العرض والموجود بوجود حاصل
لغيره هو الحال والسلوب خارجية لكونها غير موجودة لا بوجود حاصل لها
ولا بوجود حاصل لغيرها وانت لا يخفى عليك ان الوجود الحاصل
لشيء لا يكفي في موجودية الاشياء كلها بل لا بد من علاقة بين الشيء الموجود
بوجود حاصل له وبين الآخر الموجود بوجود حاصل الاول ولا نظر علاقة

الا صحة الانتزاع الثاني بين الاول فرجع الحاصل الى ان مناط الموجودية
حصول الوجود اما لهذا الموجود او لامر متعلق به بهذه العلاقة ثم هذا الموجود
بالوجود الحاصل لغيره اما له ذات متقررة كما في الموجود بالوجود الحاصل
له كما تقول تلك الفلاسفة في الممكنات فلم يتوجه بين الحال والعرض
فرق في الحدوث واما ليس له ذات متقررة بالذات بل الموجود به
تحرك جالس السفينة فرجع الى ما قال المحشي ره ان الوجود له بالعرض
ولم يبق في الصحة فرق ويبقى الكلام في خروج السلوب الثابتة كما يبقى على تقرير
المحشي ره ثم مثل هذا يمكن القول به في كل نافية وواسطة في العروض فالمتحرك
بالحصول ان الحركة او لمتعلقه والسفينة متحركة لحركة قائمة بها والجالس متحرك
لحركة حاصلة لغيره فالموصوف بالعرض يمكن فيه ان يقال انما حمل عليه المشتق
لقيام الصفة لغيره فافهم قوله اذ لهم ان يقولوا لان فيها سلب القيام او قال
في الحاشية فلا يكون لها تحقق تبعا للغير وانما لم يخرج عن تعريف الحال بقوله
صفة واخرج بقوله ولا معدومة لشيوع اطلاق الصفة عليها انتهى ثم هذا انما
يتم في السلوب البسيطة واما السلوب الثابتة ففيها قيام السلب لا سلب
القيام فهي امور منتزعة عن الموصوف كالصفات الثبوتية فهي موجودة
بتبعية الموصوف بمعنى الواسطة في العروض او يقال انها موجودة لوجود
حاصل لغيره ولا مخلص الا بالتزام كونها احوالا فتدبر قوله مع ان ذلك ليس
مقام التعريف فلا نقض لعدم المانعية وهذا عجيب جدا فان المقام وان
لم يكن مقام التعريف لكن المقام مقام التقسيم فلا بد فيه من تميز الاقسام

سيخ لابد

لا بد في كل قسم قيود يميزه عن افراد قسم اخر ويكون بحيث يمكن ان يوخذ
تعريف كل قسم منه فافهم قوله ان الوجود عندهم حال اه حاصله ان الوجود
حال فله وجود بالعرض بواسطة المهية الموجودة بوجود المهية عارض لنفس
فالوجود العارض له اما لنفسه من دون توسط امر او غيره ولو بالاعتبار بان
يكون هذا حصة اخرى غير العارضة للمهية وعلى الثاني لا يبقى الواسطة في
العروض لان العارض لا يكون متعددا اصلا اي لا بالذات ولا بالاعتبار
فان الاتصاف فيها على سبيل المجاز كما صرح به كذا في الحاشية فيتعين
الاول فيلزم عروض الشيء لنفسه وقوله فان الاتصاف فيها على سبيل المجاز
قد صرح عليه المحقق الدواني ره وغيره وتعقب عليه الخوانساري ره بانها
محل بحث في ذكره كثير طائل والحق ان الاتصاف بالعرض قد يترتب عليه
الاثار والاتصاف بالذات كما انا نشاهد في حركات الكواكب فانه يترتب
عليها التحرك لها بواسطة الافلاك ما لو تحرك بنفسها فالقائلون بالمجازية ان
انكروا هذا فلا نصغي اليه ويعني ان يكون مكابرة وان ارادوا ان امثال
التراكيب لم يوضع في اللغة لهذا الاتصاف فلا نزاع فيه ولعله عسى
ان يكون حقا واستصعب بعضهم هذا الايراد وقال الذي لا بد للحالية الا
انتزاع فما يكون منتزعا من الموجود يكون حالا والوجود ايضا منتزع من الموجود
فهو حال واما الموجودية فغير لازم ولا يظهر من كلامهم ولو قيل قال المصدره
بالتحقيق وان هو الا الوجود بواسطة الغير قيل هذا الحال من قبل المصدره
وليس في كلامهم لفظ التحقق بالتبع لذا قيل او نقال التحقق بالتبع اريد

صحة الانتزاع وهذا شايع كما هو الظاهر من كلام الموجودات لا يذهب عليك
انه لا يسقط الاعتراض بهذا لانه قد سلم انه لا بد في الحال من صحة الانتزاع و
الانتزاع له تحقق ما اذ يترتب عليه بعض الاثار مع قطع النظر عن وجوده
الذهني فح هذا التحقق له بالذات وهو كما ترى او بالعرض بواسطة المنشاء
وهو المطلوب والموجود لما كان انتزاعيا لا بد له ايضا من تحقق بالعرض ومن
ههنا علم ان هذا الاشكال غير مختص بقابلي الحال بل يرد بهذا التقرير على
الكل ومن ههنا سقط ما قيل ان الحال الوجود المطلق وهو التابع في التحقق
للماهية الموجودة فهو موصوف بوجودها بالعرض وهو حصة فغايته ما لزم عروض
حصة ولا باس به كما ستعرف به المحشي ره اما حصة الوجود العارضة للماهية المحضة
بها فليس بحال حتى يلزم الخلف وذلك لان الحصة انتزاعية وليت كما عات
الاقوال فلا بد له من تحقق وواقعية يلزم الخلف مع انه قد سلم هذا القايل ان
مناط الحالية على صحة الانتزاع والانتزاع في المطلق والحصة سواء قال
بعض سادات اهل التدقيق انه ليس ههنا عروض لا بالذات ولا بالوا سطة
فانك قد عرفت ان الموجودية بالتبع عبارة عن موجودية شيء بوجود حاصل
لمتعلقه فالوجود موجود بالوجود الحاصل للماهية هو نفسه لا بعرض وجود له
حتى يلزم عروض الشيء لنفسه وذلك ان تقول في الجواب ان استحالة
عروض الشيء لنفسه انما هي اذا كان عروضا بالذات واما اذا كان
بالعرض فلا استحالة فيه فتامل قوله فيه اشارة الى ان هذا القيد اه لعله
اراد ان الغرض الاصلي من هذا القيد بيان الواقع لا الاحتراز عن صفة

المعدوم

المعدوم وان كان حاصلا في ضمنه لان في قوله لا معدومة لفائدته فان
صفات المعدوم معدومة عندهم ولم يرد انه لو كان الاخراج بلغوا لان
القيد الاخير كاف في الاخراج فان القيد الاول لا يكون لغوا بل الاخير
بلغوا اذ لم يكن سوى هذا الاخراج فايدته وليس الامر هيهنا كذلك وجه
الاشارة انه لما علل الاخراج بكون صفات المعدوم معدومة علم ان
قوله لا معدومة كاف فتامل قوله ان ما يدل على قيام العرض اه الذي
في قيام العرض بالعرض ان القيام عبارة عن التحيز بالتبع ولا بد لما بالتبع
ما بالذات فلا بد ان يكون محله متحيزا بالذات وهذا لا يدل على امتناع
قيام الحال فان الحال ايضا متحيزة بالتبع وما قيل انه يلقى ح المقدمة
الاولى ففيه انه ليس القيام عبارة عن التحيز بالتبع الا يرى ان صفات
الباري تعالى قياما بل قيام العرض عندهم التحيز بالتبع ووجه اخر لهم ان
جاز قيام العرض بالعرض يلزم التسلسل وهذا ايضا غير جار في قيام الحال بالحال
لان تسلسل الموجودات مح لا تسلسل الاحوال ثم ضعف الوجهين
ظاهر لكن الكلام هيهنا في انهما بعد تمامهما هل يدلان على امتناع قيام الحال
بالحال فافهم قوله لو بني الاعتراض على المعنى المتبادر اه يعني انه لو كان غرض
المعترض الاعتراض على المتبادر من التعريف وهو ان يكون صفة للموجود ولا يكون
صفة للمعدوم نظرا الى اللام وكان بناؤه على ان التعريف على كل مذهب
لم يندفع بما ذكر ويبقى على مذهب من يعرف ثبوت المعدومات والصافها
بالاحوال هذا على نسخة الواو والواصلة واما على نسخة او الفاصلة فالمعنى

انه لا يندفع اذا كان غرضه الاعتراض على المعنى المتبادر بالجواب وان كان غرضه

الاعتراض على كل مذهب من قال اه وهذا الكلام خارج عن قانون التوجيه

والمناظرة فان هذا الجواب جواب ببيان ما اريد فيقول حينئذ كلام المورد ان

ان غرضي الايراد على المعنى المتبادر وان لم يكن مرادك مع ان في

كونه متبادرا نظرا الى ان اللام للاختصاص بمعنى انه لا يوجد في الغير بل

المراد في توهم اللام الاختصاص ان لدخوله خصوصية بما قوله يفهم منه ان

التحقق عندهم اه اعلم انهم قالوا الوجود مبدا الاثار فان المتقرر الذي

لا يترتب عليه الاثار معدوم والفلاسفة القائلون بالوجود الذهني القائم

بالاذهان ايضا معترفون بترتب الاثار فالوجود القائم بالذهن ان ثبت

فهو داخل في الموجود وادعوا ان التقرر قد ينفك عن ترتب الاثار فالتقرر

عندهم اعم من التقرر بوجه يترتب به الاثار والتقرر الذي لا يترتب به

الاثار وادعوا ان الممكنات كلها ثابتة قائمة بانفسها من دون ان

يترتب عليها اثارها والتقرر والثبوت والتحقق عندهم الفاظ مترادفة

والكون والوجود مترادفان لكن لما كان الثبوت قد يطلق على النسبة

الايجابية بخلاف التقرر والتحقق وكذلك الوجود قد يطلق عليها ايضا

بخلاف الكون صار اخفى المراد فعرف الثابت بالمتحقق والموجود

بالكائن تعريفا لفظيا وح يندفع ما قيل ان اريد بالكون ما هو المتعارف

فالكون هو الثبوت فالكائن يصدق على المعدومات الثابتة وان كان

المراد منه الوجود فالتعريف دوري واحتمال كون التعريف لفظيا انما يصح اذا

بين

ثبت اعرفته الكون من الوجود وان اريد بالتحقق ما هو المتعارف فهو الوجود
فلا يصدق التحقق على المعدومات الثابتة وان اريد الثبوت الاعم من
الوجود فالتعريف دوري وكونه لفظيا يتوقف على اعرفية التحقق من الثبوت
وبعد في خفاء فان قلت فهل بقي بين القائلين والمنكرين نزاع قلت نعم
النزاع في انه هل يصح ان يتقرر ماهية من دون ان تترتب الآثار منفكا عن
مبدا الآثار خارج المشاعر وقائمة بانفسها ام لا فالصوفية الكرام من اهل
السنة والمعتزلة ذهبوا الى الاول والاشعرية من اهل السنة والفلاسفة
الى الثاني لكن الفلاسفة اخترعوا نحوا آخر من مبدا الآثار قايما بالذهن
وجعلوا في مضائق شبهة وتقوله كالجبار في الصحاري كما ستعرفها قوله
وعلى الثاني ادخال ما له تحقق بقي اه ما له تحقق بقي له وجود بالعرض تحدد
حدد الوجود بالذات في ترتب الآثار ووقعت صفات لما شيء
يتصف بها وهذا غير الثبوت الذي تقدم انه للمعدومات فان عد هذا التحقق
النفي وجودا فهو داخل في الموجود وان لم تعد وجودا اهل حصر الوجود بالتحقق
بالذات فهو داخل في المعدوم ولا شك ان التحقق بالذات يستحيل على
ما له تحقق نفي فهو ممتنع التحقق بالذات فلا يبعد دخوله في المنفي الممتنع كما زعم
نعم لو ثبت له تحقق بالذات قبل اتصافه من دون ان يتصف به شيء لا يمكن
ادخاله في المنفي وعندنا هذا هو الحق كما يظهر من تتبع بعض كلمات الصوفية العلية
فافهم قوله والمراد بالممتنع ما يشمل الممتنع العقلي اه الممتنع العقلي ما يستحيل
عقلا وجوده ويقابله الممتنع العادي وهو الذي يحيله العادة وان كان ممكنا في

نفس الامر عقلا فعلى هذا المعنى ان المراد اعم مما يكون ممتنعا عقلا او مما يحيله العادة وهذا فاسد فانه يدخل ح القمر المنشق بل القران المعجز العياذ بالله في المنفي فلعله اراد بالممتنع العقلي الممتنع بالذات ومقابله الممتنع بالغير الغير الخارج من القوة الى الفعل ازلا وابدا فالمعنى ان المراد بالممتنع ما هو اعم من الممتنع بالذات والممتنع بالغير الذي لم يدخل في عالم التقرر فافهم ثم لما كان نقيض المنفي اه سينكشف لك في مستقبل ان شاء الله تعالى ان التناقض كما يكون باعتبار الحمل المواطاتي كذلك يكون باعتبار الحمل الاشتقاقي وح نقول التناقض بين المبدئين باعتبار الحمل الاشتقاقي يوجب التناقض بين المشتقين باعتبار الحمل المواطاتي لانه كان بين المبدئين تناقض كان مبدا ثبوتيا ومبدا اخر سلبيه سلبا بسيطا فاذا اشتق من الثبوتي كان معناه ذات كلام قام به المبدا والمشتق من السلبي معناه ذات سلب عنه ذلك الثبوتي ولا شك في التناقض بينهما فح معنى الثابت له ثبوت ومعنى المنفي ذات سلب عنه الثبوت ومعنى الموجود ذات له الوجود ومعنى المعدوم ذات سلب عنه الوجود فتم الكلام على مذهب الجمهور واما على مذهب المحقق الدواني فالامر اظهر فتم الكلام من غير تكلف ولا احتاج الى البناء على مذهب المحقق الدوانى لان الامر الخاص ليس معتبرا اه لما كان توهم دخول المعلوم في الثابت والمنفي والموجود والمعدوم مبنيا ان الذات معتبرة في المشتق وعلى ان المعلوم منقسم فهو داخل في الاقسام نفى المبنى الاول اولا بان الذات

المخصوصة

المخصوصة غير معتبرة ثبوتا بل المعتبر فيه عند من يعتبره وهم الجمهور الذات المطلقة
اعم من ان يكون معلومة او مجهولة ثبوتا او سلبا واما خصوصها فمن ضرورة تحقق
المبدا والذات الماخوذة في المعدوم والمنفي ماخوذة على انه سلب عنها الوجود
والثبوت فلا يوجب ثبوتها وقال في الحاشية بل العام ايضا غير معتبر كما
سياتي هذا اشارة الى التحقيق ولم يورد هنا لان الكلام مبني على راي
الجمهور ومنهم المصنف ره والمعترفون ونفي المنفي الثاني بانها بقوله
وقسمة المعلوم اه تحقيقه ان القسمة قد يكون للذاتي الى انواعه وح
لابد من الدخول في حقيقة الاقسام وقد يكون للعرضي الى الانواع بان
يقصد قسمه الى حقيقة الانواع كتقسيم الماشي الى الانسان والفرس فحينئذ
لا يدخل المقسم في حقيقة الاقسام بل انما يدخل في مفهومات الاقسام
في الملاحظة وكون القسمة ضم قيود الى مشترك انما هو في الملاحظة والعنوان
دون الملحوظ والمعنون فتدبر قوله اعتبر امكان العلم ليشمل علم الواجب
اه فيه ان التقسيم ليس الا للمعلوم المشادل الاقسام والمعلوم بالفعل
مشادل لكل قسم فلا حاجة الى التعميم في العلم الا ان يقال المقصر انما اعتبر
امكان العلم ليصح جعل كل من معلومي الواجب والممكن اي ممكن كان مقسما
قال ميرزا جان رحمه الله تعالى والاظهر انه الاشارة الى دفع ما يتوهم ويقال
على تقدير جعل المقسم هو المعلوم يلزم قسمه الى مساديه او اعم منه والى منافيه
ضرورة ان المعدوم المطلق لا يكون معلوما واندفاعه ظاهر لان ما يمكن ان
يعلم اعم من الموجود الذهني اي المعلوم وكذا المعدوم المطلق واما قيده

باعتبار بافقايدته على هذا التوجيه ان المعدوم المطلق لا يمكن ان يكون معلوما
وكذا المعلوم لا يمكن ان يكون معدوما مطلقا باعتبار انه معلوم ولا يذهب
عليك ان الاشارة على هذا الوجه انما هو الكان المراد بالمعلوم معلوم البشر
والاشكال موجود معدوم معلوم له سبحانه فالكاره هذه المعلومية تقتضي
الوجود فالموجود سادد والا فلا حاجة الى التعميم ثم قال في المعدوم المطلق
لا يصح الا اذا اريد بالمعلوم ما يتناول المعدوم بالوجه المفروض الصدق
كما ستعين انشاء الله تعالى وقوله بفايدته اه لا نظر له وجه صحته الا اذا
اريد انه لا يمكن ان يكون معلوما اصلا الا باعتبار الوجه المفروض لا بالوجه
الواقعي او اريد بالمعدوم المطلق الممكن المعدوم الذي لم يعلم البشر لكنه
ولا وجه لذلك ان نقول انما اعتبر امكان العلم لان المعلوم بالفعل
بحيث يشمل الاقسام لم يثبت حقيقة من قبل بل انما يثبت في المقاصد
والاحسن ان يجعل المقسم العلم بالوجه فالاحسن ان يجعل المقسم ما حقيقته
وشموله بديهي فتامل يشمل العلم بالواجب والممتنع اه عدم معلوميته
كنه الواجب الاذهان الممكنة مسلم واما بالنظر الى الواجب فغير مسلم
بل كنهه حاضر عند نفسه عالم به فالمعلوم بالفعل بالكنه شامل له لكن لما اراد
الشمول لجميع العلوم علم الواجب وعلم الممكن عمم ليشمل علم الممكن
بالواجب واما الممتنع فلا كنه له بل انما هي عنوانات بلا معنون وبفرض
تلك العنوانات صادقة على شيء وتوجهها اليه يجب الفرض لا غير
ان كان المراد بوجه ما ولو فرضنا ذلك العلم بالممتنع والا لا وقد صرح المص

ره بي

ره في موقف الاعراض في مباحث العلم بان المستحيل لا يمكن تعقله الا على
سبيل التشبيه او نحوه قوله لتعاكس الموجود والمعدوم اه يعني ان شيئا
واحدا يمكن ان يكون موجودا في الذهن ومعدوما في الخارج وبالعكس
فهذا الشيء داخل في مطلق الموجود ومطلق المعدوم فح يلزم تداخل الاقسام
واما المعدوم المطلق فلا يصدق الا على ما لا يكون موجودا اصلا لا ذهنا
ولا خارجا فلا تداخل قوله والنسب مقسم قسمه فان المعتبر في موارد انقسام
ان الشيء المطلق على ما بين المحشي ره في مواضع من هذا الكتاب وغيره من
الكتب الشيء الماخوذ من حيث الاطلاق وصرح به موضوع الطبيعة والمذكور
في كتب القوم ان موضوع الطبيعة الشيء الماخوذ في الذهن من حيث الوحدة
الذهنية مطلقا عن الخصوصيات ولهذا لا يجري فيه احكام الخصوص وصرح
ايضا بانه يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد ذهنيا فقد جعله موردا
للقسمة زعامته بان الانحصار انما يتحقق فيه بين الاقسام واما مطلق الشيء
فهو الماخوذ من حيث هو موضوع المهملة يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد
بزعم انه لا يصلح موردا للقسمة زعامته بانه لا يتحقق فيه الانحصار وقد زعم
البعض انه لا وحدة له فلا يصلح موردا للقسمة لان مورد القسمة لا بد من
الوحدة وهذا فاسد لان من شان الاوله وحده كيف لا والشيء من حيث
حقيقة هي بها هو ما هو متميزة عن اغيارها وهو بهذا الوجه واحد نعم وحدته عامة
لانها لا تحمل الكثرة الشخصية والصنفية والنوعية اذا كان جنسا وبهذه الفروق
كلها ذاتية لا يلتفت اليها كما نشرح في موضعه ان شاء الله تعالى وههنا نظر

في ان مورد القسمة ماهو فالحق ان مورد القسمة لا يصح ان يكون ماهو موضوع
الطبيعة عند القوم لان موضوع الطبيعة لا يحتمل احكام الخصوص عندهم فكيف
يصح تقييده بضم قيود وكيف يوجد مجامعا للتقييدات ثم المحشي ره واجزائه
يرون الاطلاق والكلية من المعقولات الثانية فلا يكون معروضهما من حيث
هو معروضهما موجودا في الاعيان في ضمن الاشخاص والمحشي ره صرح بان شرط
عروض الكلية الوجود الذهني بل الحق ان مورد القسمة الشيء من حيث هو
وهو بما هو حقيقة واحدة يصلح لان يقيد بقيود فيتكثر بحسبها فتلك
الكثرة ان كانت متناقضة ينحصر فيها والا فلا فهم ثم ان المحشي ره جعل المقسم للبديهي
والنظري مطلق العلم لا العلم المطلق وهو الظاهر ينافي ما قال ههنا لكن
لا منافاة لان المقسم هناك حقيقة عنده الحصول الحادث اي المطلق
منه لا مطلق الحصولي الحادث ولما كان خصوص الفرد يسري الى مطلق
الشيء فانقسام الحصولي الحادث والحضاره يرجع الى مطلق العلم
بالعرض والمقسم بالذات الحصولي الحادث المطلق ومطلق العلم انما
هو مقسم بالعرض هذا غاية التقرير لكلامه ولنا فيه كلام قد فصلناه في حواشينا
على حاشية المحشي ره على شرح التهذيب الجلالي قوله امكان العلم يستلزم
امكان التحقق اه معارضة على جعل القسم المعدوم المطلق لان المقسم
هو مطلق العلم غير صادق على المعدوم المطلق فلا يصح جعله قسما لان امكان
العلم مستلزم لامكان التحقق لان العلم هو حصول المعلوم للعالم ولا امكان
لتحقق المعدوم المطلق واجيب عن هذه المعارضة بانه معلوم باعتبار وصف

كونه

كونه معدوما مطلقا داخل في المقسم وان كان مما يمتنع علمه نظرا الى ذاته فهو قسم من الموجود الذهني باعتبار العارض مقابل للموجود باعتبار ذاته وانت لا بد
عليك ان هذا المجيب ان اراد بالمعدوم المطلق مفهومه فمسلم ما قال
لكن لم يكن كلام المعترض في هذا فانه موجود وفرد منه وانما الكلام فيما هو
معدوم مطلقا وان اراد معنونه وما يصدق هو عليه فلا يمكن تعلق العلم
به والكلام بهذا العنوان فان امكان العلم يستدعي التحقق بالامكان
وكونه معدوما مطلقا يأبى عنه اذ تحققه بوجه من الوجوه يخرجه عن حد حريم
العدم المطلق والمعدوم المطلق منحصر في الممتنع وهو لا يمكن تعقله بكنهها
ووجهها كما ستنكشف ان شاء الله تعالى قوله لانا نقول لا نسلم ان امكان
العلم يستلزم امكان التحقق اه حاصله ان استلزام امكان العلم امكان
التحقق ممنوع فان المراد بها بالعلم اعم مما يكون بالوجه او بالكنه فغايته
يلزم امكان تحقق الوجه في الذهن لا امكان تحقق مهيته فان المعلوم في
علم الشيء بالوجه حقيقة لا ذو الوجه ثم اعلم انا قد بينا في موضعه ان
امثال اجتماع النقيضين والشريك المضاف الى الله عز وجل عنه
عنوانات من دون معنون ولا يمكن صدقها على شيء في نفس الامر
فليست هي وجها لشيء في نفس الامر فلا علم هناك للممتنع لا بالكنه لانتفائه
ولا بالوجه اذ لا وجه له حقيقة انما ينكشف هناك الوجه واما ذو الوجه فلا
ينكشف لانتفائه ولا بامر صادق عليه لا بمعنى ان هناك شيئا مجهولا بل
بمعنى ان ليس هناك شيء حتى ينكشف لكن مع ذلك قد يفرض العقل

هذه المفاهيم عنوانات المعنون وبفرضها صادقة عليه ثم نحكم بالعدم عليه فهذا
التوجه الى الامر المفروض عنوانا له ربما يسمى علما له وانما العلم حقيقة للعنوان
فقط ولهذا جعل المحققون من العلماء الاعلام امثال شريك البارى معدوم
قضايا سالبة كما ينكشف لك ان شاء الله تعالى فالمراد بممكن العلم ما
يتناول العلم بهذا الوجه الفرضى وبما قررنا يندفع ما قيل بل للمعدوم المطلق
حقيقة ام لا على الاول يلزم الحقيقة من دون وجود وعلى الثانى فلا كنه
له وما لا كنه له لا وجه له لان تحقق العارض بدون المعروض محال لان هذا
لا ينفى الوجه الفرضى الذى ذكرنا وكذا يندفع ما قيل العلم بالوجه وان لم يكن
علما بذى الوجه حقيقة لكن لا اقل من انه علم به بالعرض فلذى الوجه وجود
بالعرض فان نسبة ذى الوجه الى الوجه فى الذهن نسبة الوجه الى ذى
الوجه فى الخارج والمعدوم المطلق ما لا يكون له وجود لا بالذات ولا بالعرض
لانه ان اراد ان ذى الوجه معلوم فى نفس الامر بالعرض فهذا انما يصح فى
العلم بالوجه الواقعى والمفروض العلم بالوجه الفرضى وان اريد ان ذى
الوجه معروض بالعرض وبحسب الفرض فذلك لا يستلزم المعلومية
حتى يلزم الوجود بالعرض فى الواقع والمعدوم المطلق له فرد فرضى وبما قيل
الوجود للوجه وجود ذهنى لذى الوجه كما يشهد دلايل الوجود الذهنى يفيه
ما فيه وقد يقال فى تقرير كلام المصنف ان المراد بالمعدوم المعدوم الخارجى
او الذهنى وقوله بوجه متعلق بالنفى والمعدوم المطلق خارج عن المقسم
لان الممكن لا يكون معدوما مطلقا والممتنع لا يكون معلوما بوجه من الوجوه و

التمايز بين

التمايز بين القسمين باعتبار الحيثية لا باعتبار الذات فعلى هذا المعدوم
المطلق ليس بمعلوم لا بمعنى انه مجهول بل بمعنى انه ليس هناك شيء من الاشياء
يكون فردا للمعدوم المطلق ح معنونا له حتى يكون معلوما او مجهولا فتدبر
وعلى هذا التوجيه لم يدخل الممتنع في شيء من القسمين مع انه قسيم الواجب
والممكن وهو بعيد قوله على ما تشهد به مبحث الوجود الذهني اه يعني ان
مبحث الوجود الذهني يدل على ان الاشياء وجودا سوى هذا النحو من
الوجود وقد تقرر انما دفه بين الوجود والتشخص فباختلاف كل
يختلف الاخر فالموجود الخارجي والذهني مختلفان هوية وقد تقرر ان تعين
المحل من جملة المشخصات ضرورة ان العرض الواحد لا يحل في موضوعات
متعددة فالموجود في ذهن مغاير للموجود في ذهن اخر لتشخصا وجود
او الموجود الذهني متغاير بالهوية كالموجود الخارجي قوله قلنا الصورة الحاصلة
من حيث انها تكتنفه اه حاصله ان الصورة في الذهن اعتبارين احدهما
الصورة من حيث انها تكتنفه بالعوارض الذهنية وهذه الصورة تشخص
ذهني موجود فيه بنفسها لا بصورة اخرى وهي بهذه الاعتبار صورة علمية
مبدا الانكشاف موجود بوجود يترتب عليه الاثار الخارجية فانها تجعل
النفس عالمة في الخارج فالى ما في الحاشية هذا الوجه يترتب عليه الاثار فان
الصورة الحاصلة بهذا الاعتبار صورة علمية تحصل به الانكشاف وقد يعبر
المحشي ره عن هذا النحو من الوجود بالوجود الذي يتحد وجود الوجود الخارجي
وقد يدعي انه وجود خارجي ولعله اراد بالوجود الخارجي في قوله يتحد وجود

والوجود الخارجي في ترتب اثار الوجود الخارج عن المشاعر يعني ان هذا الوجود
مثل الوجود في الخارج في كونه وجودا خارجيا حقيقة في ترتب الاثار الذي عليه
مدار كونه خارجيا وقيل الحق عنده انه وجود خارجي وانما قال شبيها لجد وجد الوجود
الخارجي توجيها لعبارة المصورة وهذا بعيد فانه لم يعلم بعد مذهب المصورة فيه وتحرير
بزعم ان معتقده مذهب الفلاسفة والا فعنده ليس الصورة مبدا والا انكشاف
ولا يجعل النفس عالمة بل المبداء الانكشاف عنده حالة ادراكية مخالفة
للصورة والمصورة بانقل لمذهب الفلاسفة فانظر انه لو جه مذهب الفلاسفة
بما يعتقده مذهبهم التالي الصورة الماخوذة من حيث هي مع قطع النظر
عن التشخص الذهني والعوارض الناشئة عن هذا التشخص وهو موجود
ذهني اذ لا يترتب عليه الاثار الخارجية والذهن لا يتصف به بمعنى ان الوجود
العارض لها بهذا الاعتبار وجود ذهني لا بمعنى ان الوجود عينه او جزئه ثابت
في مرتبة مهيته كما قد زعم فانه غلط فاحش ولا استحالة في كون الشئ موجود
الوجودين احدهما خارج والاخر ذهني باعتبارين يختلف به المعروض للموجود
فالمراد بالموجود الخارجي ما يشمل النحو الاول من الوجود في الذهن فالذي
هو موجود ذهني غير متحاز بالهوية هذا التحقيق كلامه على طبق مرامه وبمثله
وجه الفاضل الاموري ره قال في الحاشية وهذا الاجري في الموجود الخارج
بالنظر الى العوارض الخارجية لان التعرية انما هو في طرف الذهن وفي
الخارج خلط محض انتهى ولعله قصد بهذا دفع ما يرد ان الموجود الخارجي
ايضا يمكن فيه الاعتبار ان احدهما التشخص المكتنف بالعوارض الخارجية

التالي

الثاني الحقيقة من حيث هي والحقيقة من حيث هي غير متمايزة بالهوية والتشخص فيصدق عليها تعريف الوجود الذهني وتقرير الدفع انه لا يمكن قطع النظر عن العوارض الخارجية لان في الخارج خلطا محضا والتعرية انما يكون في الذهن والعجب كل العجب ممن قرر الاعتراض بان الحقيقة الماخوذة من حيث هي موجود ذهني لانه لا يترتب عليه الاثار الخارجية وهذا ليس بشيء فان الحقيقة الموجودة في الخارج ما يترتب عليه اثارها الخارجية وان لم يترتب عليه اثار التشخص الخارجي الا ترى ان حقيقة الصورة الجسمية علة لوجود الهيولى وتتصل باتصالها وهي عوارض خارجية وكذا يتصف بطبايع الاعراض وقد صرحوا ان الكيفية المزاجية انما يحصل بكسر الكيفيات بعضها لبعض والكاسرة نفس الكيفيات من حيث هي عندهم فافهم ثم جواب المحشي ره غير تام لانه ان اراد بالتعرية عن العوارض وجودها معراة عنها اي الماهية بشرط لا فهي كما انها غير موجودة في الخارج غير موجودة في الذهن فان الوجود من دون التشخص غير معقول وان اراد اخذها من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض فهي الماهية المطلقة وهي موجودة بوجود التشخص ذهنا وخارجا سواء وجد التعرية التي هي فعل الذهن ام لا فيصدق عليها في الخارج انها غير متمايزة بالتشخص والهوية والاقتران بالعوارض لا ينافي وجودها من حيث هي فافهم والكلام في ان هذا التحقيق بل ينطبق عليه الخلاف المذكور في مبحث الوجود الذهني ودلايل الفريقين ام لا سيجي في موضعه انشاء الله تعالى قوله وبهذا يظهر لك ان ما ذكره الشارح قدس سره ليس على ما ينبغي

فانه لو سلم ان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فلا شك ان له بحسب
وجوده في الذهن هوية شخصية كذا في الحاشية وقوله مع انه كما تراه اه ايراد
اخر على الشارح المحقق قدس سره هو ان الحصر يفيد ان مدرك الكليات
النفس ومدرك الجزئيات غيرها فهو الحواس وهو باطل ضرورة ان المدرك
ليس الا ما نشير اليه بانا وانت وان ما لا يدرك نفسه لا يدرك
غيره قد ادعوا البديهة في هذه المقدمة ونبهوا عليها بان نفس كل حاضرة عنده
نفسه ومع ذلك لما لم يدركه علم ان ليس فيه قوة الشعور وان كان
شيء عنده فلا يدرك غيره اعلم ان مثل هذه الايرادات بورود الشارح
قدس سره على غيره في امثال هذه المقامات فكيف يغفل عنها هو نفسه
وقد صرح في موقف الجواهر ان الحواس انما سميت مدركة لحصول الصور
فيها وكونها معينة على الادراك فاذن مراد الشارح قدس سره ان الذهن
لا يحصل فيه الا امر كلي فاندفع الايراد الثاني ولعله لهذا قال مع انه ناظر
ولم يجزم به وما قيل ان هذا الحصر غير صحيح فانه وان سلم ان الجزئيات المادية
لا يدركها النفس الا على وجه كلي كما يشهد به الوجدان لكن المعقول
يدرك بعضها بعضا على الوجه الجزئي فاختل الحصر فيه ان التعقل
عندهم علم كلي سواء كان للنفوس او العقول ثم انه نقل عن قدماء الفلاسفة
ان الكلية والجزئية صفتان للعلم دون المعلوم فليس كليا ولا جزئيا فالادراك
التعقلي كلي والادراك الاحساسي جزئي ومبناه على هذا صح قولهم بان البارئ
عز وجل لا يدرك الجزئيات المادية الا على وجه كلي بان مرادهم نفي العلم

الاحساسي

الاحساس واثبات العقل وفي العقل علم كلي والكان المعلوم شخصا فتشخص الصورة الذهنية غير مانع عن الشركة وكلام الشارح المحقق قدس سره الشريف مبني على هذا والحاصل ان الذهن اي الذات المجردة لا يدرك الا امرا كليا اي لا يحصل فيها عند الادراك الا امر كلي غير مانع عن الشركة فلم يشمل الصور القائمة بها على الهوية المانعة عن الشركة واما صحة هذا القول وفساده فليس عهدتها على الشارح قدس سره فانه بينها في صدد نقل المذهب لا في التوضيح والتشديد ولم يبق الكلام الا في العلم الاحساسي ولذا اورده نقضا ولا يرد عليه اصلا واما توجيه المحشي رحمه الله للمتن مع انه لا يلائمه لا لعقيدة المصورة والشارح قدس سره بها مذهب الفلاسفة فهو توجيه بما لا يرضى به القايل فافهم وتثبت **قوله** فان قلت الموجود الذهني حاصله ان الصور قد يحصل في الحس الظاهر كما ذهب اليه الطبيعيون وهو المختار عند المشائين وهذه الصورة تترتب عليها اثاره فهي موجودة ذهنيا فالنقض وارد بها ايضا فما وجه تخصيص القوى بالباطنة وهذا الاشكال انما يتوجه على النسخ التي يوجد فيها هذا القيد ولك ان تجيب عنه بان المراد بالحواس الظاهرة فان كثيرا ما يطلق لفظ الحواس ويراد الظاهرة ولفظ القوى يطلق على الباطنة وقوله المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة بيان وتفصيل للجزئيات يعني ان الجزئيات بقسميه الحاصلة في الحواس الظاهرة والمرتسمة في القوى الباطنة متمازة بالهوية وليست موجودات خارجية فافهم **قوله** قال الشيخ في طبيعيات الشفاء اه قيل لا تاييد

فيه فلعله اراد بالحس الحس المشترك وانت لا تذهب عليك انه لو كان الامر
كذلك لزم اشتراط ادراك الحس المشترك بحضور المادة وهو خلاف
مذهب الفلاسفه ولم يذهب اليه احد منهم على ان هذا هو الذي يجيب بقوله
قلت مع ان المحسوس حصول الصور في جانب البصر مشهورة من الشيخ
وغيره قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ومنها البصر وهي قوة مرتبة في
العصبة المجوفة يدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباه
الاجسام ذوات اللون قوله يدركها بتب الظاهر حيث الاحساس اذ فيه
ان هذا احداث مذهب اخر والكلام كان على مذهبهم فانهم قالوا
الصورة تنطبع في الجليدية ثم في مجمع النور فيدرك واما الحس المشترك
فانما ينطبع فيه بعد غيبوبة المادة قوله وذلك ان نقول المراد بالهوهوية
هوهوية يمتنع اه جواب عن النقض بصور الجزئيات المرتسمة في القوى
تقريره ان المراد بالهوهوية هوهوية يمتنع بها عن فرض الاشتراك مطلقا اجتماعا
وبدلا فالمرتسمة في القوى الباطنة يجوز فيه الاشتراك البدلي فهي غير
ممتازة بالهوهوية فلا نقض وظاهر هذا الكلام فاسد لان الصورة الخيالية
قد اكتنفت بالعوارض وتشخصت بالتشخص فتابى عن الشركة مطلقا
اجتماعا وبدلا فكيف تكون صالحة للشركة البدلية وتحقيق كلام المحشي انك
قد عرفت ان للصورة الذهنية اعتبارين فاعرف ان للصورة الخيالية
اعتبارين احدهما الصورة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الجسمية وهي
بهذا الاعتبار علم ومبدا الانكشاف وموجود خارجي والاخر نفس الصورة

الخيالية

الخيالية مع قطع النظر عن التشخص الحسي ولواحقه وهي بهذا الاعتبار موجودة
ومعلوم وهو صالح للشركة البدلية دون الاجتماعية قال قلت انما هذا
يصح في بعض الصور الخيالية كالصور المبصرة من شبح ضعيف البصر لا يجري
هذا الحكم من الاشتراك البدلي في كل صورة خيالية او وهمية قلت
اراد بالاشتراك البدلي مطلق الاشتراك سواء كان بين الموجودات
او الاشياء الفرضية وكلما يدرك في الخيال فللوهم باستخدام المصورة ان يخترع
مثله في الشكل واللون والمقدار وغيرها من الاعراض فيجوز في الصور الخيالية
الاشتراك التالي بين هذا المتخيل والموجود او بين المتخيلين في كل متخيل
ولو سلم كذا حقق المحشي رحمه في بعض كتبه فتأمل وما قيل ان للموجود الذي
شخصا ذهنيا النسبة سواء كان موجودا في الحس او العقل قال اراد
صدقه مع هذا التشخص المستفاد فغلط لان التشخص يأبى الاشتراك
الاجتماعي والبدلي ذهنيا كان التشخص وخارجيا وان اراد انه مع قطع
النظر عن هذا التشخص صادق فهو كما انه بدلا صادق على كثيرين صادق
اجتماعا سواء كان في الحس الظاهر او الباطن بقياده ظاهر لان بينهما
تشخصين احدهما التشخص المعلوم فان المعلوم في ادراك الحواس
جزئي النية باتفاق الفلاسفة ثم يلحقه تشخص اخر عند حصوله الحس فاذا قطع
النظر عن هذا التشخص بقي المعلوم متشخصا وهو يدعي ان هذا التشخص
غير مانع عن الشركة البدلية وهذا القائل المحقق قد زعم ان الحاصل هو الحقيقة
الكلية المتشخصة بالتعين الخفي ومن يلزم ان لا يكون العلم الاحساسي

جزئيا فانه لا شك ان المعلوم الشي مع قطع النظر عن التشخص الذهني
وهذا باطل باجماع الفلاسفة فان قلت كيف يبقى التشخص الخارجي في
الحس مع المساوقة بين الوجود والتشخص واذ ليس في الحس وجود
خارجي فليس هناك تشخص خارجي قلت هذا الورود ولا الضر في هذا المقام
فان المقام مقام نقل المذهب وليس عهدة الصحة والفساد على الناقل
وحصول الجزئي مع التشخص الذي عرض له في الخارج مذهبهم قد نصوا
عليه بنصوص غير قابلة للتاويل لا سبيل الى تحكيكها مع انهم يقولون التشخص
في طرف ساوق الوجود في ذلك الطرف فلا يصلح تبديل الوجود في
طرف التشخص مع بقاء التشخص واما بقاء التشخص في طرف اخر مع وجود
اخر فلا يمنعون ومن ادعى فعليه البيان فتامل جدا قوله وتفصيله ان
مدركات الحس الظاهر اه قد فصل الشيخ وبين الاقسام الثلثة من الادراك
الاحساس والتوهم والتخيل حيث قال في النجاة ويشبه ان يكون
ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان لمادي
فهو اخذ صورة مجردة عن المادة تجريدا ما الا ان اصناف التجريد مختلفة
ومراتبها متفاوتة فان الصورة المادية يعرض لها بسبب المادة احوال
وامور ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة فتارة يكون النزع
عن تلك العلائق كلها او بعضها وتارة يكون النزاع كاملا بان تجرد الصورة
وعن اللواحق التي لها من جهة المادة ثم حقق ان هذه العوارض ليست في
مرتبة الماهية ولا الضر من لوازم الماهية لا يمكن مفارقتها عقلا ثم قال الحس

باخذ

باخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة
واذا زالت النسبة بطل ذلك الاخذ وذلك لانه ينزع الصورة عن
المادة مع جميع لواحقها ولا يمكن ان يثبت تلك الصورة ان غابت
المادة فيكون كانه لم ينزع الصورة نزعا محكما بل يحتاج الى وجود المادة
ايضا في ان يكون تلك الصورة موجودة لها واما الخيال فانه ينزع الصورة
المنزوعة عن المادة بحيث لا تحتاج الى وجودها به الى وجود المادة
لان المادة وان غابت او بطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود
في الخيال الا انه لا يكون جردها عن اللواحق المادية فالحس لم يجردها عن
المادة تجريدا تاما ولا جردها عن لواحق المادة واما الخيال فقط جردها
تجريدا تاما لكن لم تجردها البتة عن لواحق المادة لان الصورة في الخيال
على حسب الصورة المحسوسة على تقدير ما وعلى تكييف ما ووضع ما وليس
في الخيال البتة ان يتخيل صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخاص
ذلك النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس ويجوز ان يكون
ناس موجودون ومتخيلون ليس على نحو ما يتخيل الخيال ذلك الانسان
واما الوهم فانه قد يتعدى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد لانه ينال المعاني
التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان يكون في المادة وذلك ان
الشكل واللون والوضع وما اشبه ذلك امور لا يكون الا في مواد واما الخير
والشر والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فهي امور في انفسها غير مادية
وقد يعرض لها ان يكون في مادة والدليل على ان هذه الامور غير مادية ان هذه

الامور لو كانت مادية لما كان تعقل جزاونه موافق او مخالف الاعارضا
الجسم وقد يعقل ذلك وتبين ان هذه امور في نفسها غير مادية وقد عرض
لها ان كانت مادية ذلوهم انما ينال ويدرك هذه الامور فاذن هي اما ان
امورا غير مادية ويأخذها عن المادة فهذه النزاع اشد استقصاء واوجب
الى البساطة من النزعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة
عن اللواحق المادية لانه يأخذها جزئية ويحسب مادة مادة وبالقياس اليها
ومتعلقة بصورة مخصوصة محسوسة مكنوفة بلواحق المادة مشاركة الخيال
فيها واما القوة التي يكون مستثبتة فيها اما صور موجودات ليست بمادة
ولا يعرض لها ان يكون مادية او صور موجودات ليست بمادية ولكن عرض
لها ان يكون مادية او صور موجودات مادية ولكن مبراة عن علائق
المادة من كل وجه فتبين انها تدرك الصورة بان تاخذها اخذا مجردا عن
المادة من كل وجه اما ما هو مجرد بذاته عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود
للمادة اما لان وجوده مادي واما عارض له ذلك فتنزعها عن المادة من
كل وجه وعن لواحق المادة فيأخذها مجردا حتى يكون الانسان الذي يقال
على كثيرين فيوحد طبيعة واحدة ويفرده عن كل كم وكيف واين ووضع مادي
ثم تجرده عن ذلك بما يصلح ان يقال على الجميع فبهذا الفرق ادراك الحاكم
الحسي وادراك الحاكم الخيالي وادراك الحاكم العقلي وقال في الاشارات
الشيء قد يكون محسوسا ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد مثلا
الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما يتصور من

زيد مثلا

زيد مثلا معنى الانسان الموجود بغيره دهو عندنا يكون محسوسا قد غشيته غواش
غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار
بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في كنه حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من
حيث انه مغمور في هذه العوارض التي يلحقه بسبب المادة التي خلق منها
لا تجرده عنه ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل
في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض
لا يقدر على تجريده المطلق لكنه تجرده من تلك العلاقة المذكورة التي تعلق
بها الحس فهو يمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقدر على تجريد الماهية
المكنوفة بالعوارض الغريبة المشخصة مستثنيا اياها كانه عمل بالمحسوس عملا
جعله معقولا وقال النصير الطوسي في شرحه انواع الادراك اربعة احساس
وتخييل وتعقل وتوهم فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة
عند المدرك على هيئة مخصوصة به محسوسة من الاين والوضع والمتى والكيف
والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود
الخارجي ولا يشاركها فيها غيره والتخييل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات
المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة
من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة
ولا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو فقط لا من
حيث شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع
من الادراك فهذه الادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروطة

عليه اشياء حضور المادة والتنافي الهيات وكون المدرك جزئيا والثاني

مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا

انها اذا نسبت الى مدرك واحد سقط الوهم من الادراك وقال ايضا انما

مثل الابصار لانه اظهر انواع الاحساس قال في المحاكمة في شرحه والتمثيل بالابصار

لانه اظهر والا فالحس اعم من حس البصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس

فانا اذا لمسنا حصلت في القوة اللامسة صورة الملموس مع حصول المادة التنافي فيها

بعوارض الغريبة وكذا في الحواس الاخر وامثال ما ذكرنا نصوص كثيرة من كتب

الشيخ وضربه فاذا تاملت في هذه العبارات المنقولة وامثالها المذكورة لا تجد

شكا وريبا في ان مذهب الفلاسفة القائلين بحصول الصور الاشخاص

الخارجية بتشخصها والعوارض اللازمة يحصل في الحواس لكن في الاحساس

لكن في الاحساس باحدى الحواس الظاهرة التجريد عن نفس المادة

مع حضور المادة عند الحس ووقوع نسبة ووضع من المقابلة كما في البصر

والتلاقي كما في غيرها من الحواس وفي التخيل اي ادراك الحس المشترك

عالمها التجريد عن المادة وعن وقوع النسبة والوضع ولوازمها بخلاف

ساير العوارض وبان الصور الحاصل في العقل مجرد بالكلية عن المادة

والنسبة والعوارض المادية وبان الصور الصورة تحصل في كل حاسة

ظاهرة اما في الابصار فعند وقوع المقابلة بين البصر والمبصر واما في السمع

فعند وصول الهواء الحامل للصوت واما في الشم فعند وصول الهواء

الحامل للرائحة واما في الذوق فعند وصول اللعاب الحامل للطعم والمطعوم

واما في

واما في اللمس فعند ملاقات الجسم الحامل لللكيفية الملموسة والحق انه لما راى
ان المحسوس عند اشتمالها على اللواحق المادية لا يحتمل الاشتراك وعند
التجريد التام احتمل الاشتراك التام زعم ان الصورة الخيالية لما كان
فيها التجريد بوجه كان الاشتراك بنحو دالاقتران بنحو كان الاباء بنحو مقال
الصور المحسوس بالحواس الظاهرة ابية عن الاشتراك اجتماعا وبدلا
لما لم يكن فيها تجريد عن الغواشي المادية والصور الخيالية والوهمية لما كان
فيها تجريد في الجملة صلحت الاشتراك البدلي دون الاجتماعي فالاولى
من قبيل الموجودات الخارجية والاخر بان موجودات ذهنية لعدم
الاشتمال على الهوية الابية عن الاشتراك اجتماعا وبدلا ذهنية لطر
اباء دالاقلانه قد سلم بها بالادراك في الحواس الظاهرة وقد كان انكره
من قبل دقال الصورة عند الاحساس انما حصل في الحس المشترك
وهو حس باطن فالان قد حصحص الحق واما ثانيا فلان قبول الصور الخيالية
والوهمية الاشتراك البدلي ممنوع كيف وقد نادى قول الشيخ في النجاة
لكن لم تجرد ما ه على ان الصورة الخيالية كالحسية في عدم قبول الاشترا
نعم قد تشتبه لتشابه العوارض ولا تميز تميزا تاما فيجوز ان ما تخيله هو هذا ام ذاك
لكن هذا التجويز انما هو من الاغلاط الوهم واما في نفس الامر فلا تقبل الاشترا
اصلا لا معا ولا بدلا لاشتمل على الهوية اللهم الا ان يراد بالاشتراك
البدلي اعم مما يكون في نفس الامر او بحسب التجويز الغير المطابق لكن ح يكون
بعض الصور الحاصلة في الحس الظاهر من هذا القبيل كصورة ضعيف

البصر والشبح المرئي من بعيد فانه يجوز فيها انه هذا ام ذلك تجويزا غير مطابق
واما ثالثا فلان فرقه بين الصور الحاصلة في الحس الظاهر وبين الحاصلة
في القوى الباطنة بان الاول من الموجودات الخارجية والثانية من الموجودات
الذهنية باطل لان الحاصلة في الحس الظاهر لا تترتب عليه الاثار الخارجية
الا ترى ان صورة النار الحاصلة في البصر لا تحرق البنية وحصول الحلاوة
في الذائقة لا يجعل الذائقة حلوا فهي والحاصلة في الخيال سواء في عدم
ترتب الاثار فهي موجودات ذهنية هذا ثم اعلم ان الذي يجوز فيه الاشتراك
البدلي يقال له الفرد المنتشر وهو قد يطلق ويراد به ما يجوز العقل الاشتراك
البدلي تجويزا غير مطابق كشبح ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة
المعينة والشبح المرئي من بعيد وقد يطلق ويراد به ما يجوز فيه الاشتراك
البدلي بحسب الواقع وهذا الفرد المنتشر هو الذي كلامنا فيه ثم قيل في
ابطاله ان الاشتراك البدلي والاجتماعي متلازمان والا فيكون الفرد
المنتشر اما ذاتي واما عرضي لما يصدق عليه بدلا والذاتية والعرضية
لا تنفك عما هو ذاتي او عرضي لاجل صدقه على بعض ما هو ذاتي او عرضي
له فان الذاتي ذاتي دائما والعرضي عرضي دائما فما يصدق بدلا يصدق
اجتماعا فالفرد المنتشر ليس جزئيا بل هو كلي وفيه نظر ظاهر فانه ان اراد
بالذاتي والعرضي ما هو المتعارف من الكلي الخارج عن حقيقة افراده
والكلي الغير الخارج عنها فمسلم ان الذاتي ذاتي دائما والعرضي عرضي
دائما لكن لا نسلم ان الفرد المنتشر ذاتي او عرضي بهذا المعنى لانه جزئي

وان

ان اراد بالذاتية والعرضية الصدق بالذات وبالعرض فلا نسلم ان
الذاتية والعرضية لا تبطل عما هو ذاتي او عرضي له اذ يرجع حاصله
الى ان الصدق على ما يحتمل الصدق عليه لا يبطل بالصدق على واحد
سيما وبذا هو المتنازع فيه فالاستدلال به يشبه ان يكون مصادرة فان
النزاع فيها كالنزاع في المطلوب تامل وقال قائل اخر الفرد المنتشر
عبارة عن الكلي المقيد بقيد وبذا القيد اما امر مانع عن الشركة اجتماعا
بدلا فهو تشخص تام لا فرد منتشر واما امر كلي فانضمام الكلي الى الكلي لا يفيد
الجزئية فالفرد المنتشر كلي لا فرد منتشر واما مانع عن الشركة اجتماعا
لا بدلا فهو فرد منتشر فالكلام فيه كالكلام في اصل الفرد المنتشر عبارة
عن الكلي المقيد بالتشخص فهذا القيد اما كلي او فرد منتشر وانضمام الكلي
الى الكلي لا يفيد الشخصية وكذا انضمام الفرد المنتشر الى الكلي لا يفيد الا
الانتشار واما امر مانع عن الاشتراك اجتماعا وبدلا فهو التشخص والكلام
فيه كالكلام في اصل التشخص فما هو جوابكم فهو جوابنا واما ثانيا فلانا لا نسلم
ان الفرد المنتشر عبارة عن الكلي المقيد بل لا تقيد انما الفرق بين الكلي
والجزئي بالاختيار وعدم الاختيار فالفرد المنتشر المختار بالاختيار بحيث
يجوز فيه الاشتراك البدلي لا الاجتماعي كما ان التشخص التام عبارة عن
الكلي المختار وليس هناك مائية الاختيار منضم او منتزع نعم بعد الاختيارة يعرض
له عوارض او ينتزع عنه تشخصات وان تكلف في ذلك كلاما مستوفى
سنفصل ان شاء الله تعالى واما ثالثا فلانا سلمنا انه عبارة عن الكلي المقيد بقيد

هذا القيد صالح الاشتراك البدلي ولا نسلم رجوع الكلام اليه لان انتشاره
وعدم اشتراكه بنفسه كما عند من يجعل التشخص امرا موجودا فالاشياء بتشخص منحصر
به وهو متشخص بنفسه كذلك هذا القيد المنتشر تشخص بالجملة الاشتراك الجمعي
ويجوز الاشتراك البدلي واما هو فبالجملة بنفسه هذا الاشتراك الجمعي و
يجوز بنفسه الاشتراك البدلي فتامل والتحقيق ان يقال هذا الفرد المنتشر
اما يوجد في ضمن كل واحد بما يصح الاشتراك فيه بدلا فيصدق على الكل
اجتماعا واما يوجد في البعض لكن يصح دائما صدق على غيره لو لا وجد فيه هذا
ترجيح من غير مرجح لان نسبته الى جميع الاشخاص على السواء فالمنتشر
اما ان يكون منحصرا في متشخص بان يكون في نفسه بحيث يصلح لان يتشخص
لواحد التشخصات الكثيرة ابتداء لكن بحيث لو تشخص لواحد منها لا يمكن
ان يتشخص بتشخص اخر فلو وجد فانما يوجد في متشخص واحد او لا يكون موجودا
اصلا بل يكون امرا متخيلا ويكون بالنظر الى نفس مفهومه صالحا لان يحاز بما
يحاز بما اي الحيازة كان ابتداء لكن لم يتحيز وهذا كالكلية الكلي الممكن الافراد
الا ان هنا صالح لان يتشخص بتشخصات كثيرة لكن لم يتشخص بعدم وجوده
واما هناك فالصلوح لان يتشخص بتشخص واحد ابتداء بحيث لو تشخص
لواحد معين لا يمكن ان يتشخص بتشخص اخر وهذان النحوان من الفرد
المنتشر معقولان لكن لا بد من البرهان على وجوده لكنهم لا يتفقون بهذين
النحوين بل يقولون في كل كلي وان كان متكثرا الاشخاص انه اذا اعتبر
متجاوزا بتشخص ما فهو فرد منتشر هذا ما حصل لي الى الان ولعل الله يحدث بعد

ذلك امرا

ذلك امرا **قوله** ولعد اللتبادر الذي قد عرفت ان المراد بالوجود الذهني اه هذا
جواب اخر لاصل الاشكال عام جار في الصور الحاصلة في الحس الظاهر
ايضا بخلاف الاول فانه على تقدير تمامه لا يجري الا في القوى الباطنة
واللتبادر الذي اشارة الى اجمال الجواب الاول وتفصيله وتقريره على ما في
الحاشية ان المراد بالهوية الشخصية هوية يمتنع بها فرض الاشتراك
على وجه الاجتماع والصور الجزئية الحاصلة في خيال زيد من حيث هي
مع قطع النظر عن العوارض الحاصلة لها في ذلك الخيال تنطبق على
تلك الصورة في اي خيال حصل على سبيل الاجتماع والصورة الخيالية
اعتبارات كما مر فهي من حيث انها متشخص بالتشخص الخيالي وملتبس
بالعوارض الخيالية موجودة بالوجود الذي نحن بصدده والوجود الخارجي وهي
من حيث هي اي مع قطع النظر عن التشخص الخيالي والعوارض المترتبة
على هذا التشخص موجود بوجود لا نحن بصدده والوجود الخارجي وقد عرفت ان المراد
بالوجود الخارجي ما يتناول النحو الاول من الوجود وبالوجود الذهني مقابله
فالموجود الذهني غير متمايز بها وهذه الصورة وان اشتملت على هوية يمتنع بها
فرض الاشتراك بين الاشتراك الاشخاص الخارجية لكن لا تشتمل
على هوية يمتنع الاشتراك بين الصور الموجودة في الخيالات الكثيرة و
التشخص وحدت مختلفة ففي بعضها وهو لا يصدق الا على ما فيه نوع من
الاشتراك وهو واضح وفي بعضها الاعلى الكليات وهذا لا يصح الا بما وبل
ان يراد بالكليات ما فيه نوع من الاشتراك فان الكلي ما يصح فيه الاشتراك

اجتماعا بحسب الخارج وهذه الصورة ليست كذلك هذا الفريد بكلامه على طبق مرامه وبعد فيه شيء فان منتهى هذا الجواب كالجواب الاول على ان الحاصل في الخيال الهوية الخارجية فالهوية الخارجية تكون مكتنفة بالعوارض الخيالية فاذا قطع النظر عن العوارض الخيالية بقي الهوية الخارجية فالهوية الخارجية بالنسبة عن الاشتراك الجمعي بين الصور الحاصلة في الخيالات فقد صدق على الهوية الخارجية انها غير ممتازة بالهوية المانعة عن الاشتراك الجمعي الجمعي ولو اريد بالهوية ما يمنع الاشتراك بين الاشخاص الغيبية فلا يصدق على الصورة الحاصلة الخيالية ايضا لانها متحازة بهوية مانعة عن الاشتراك الجمعي بحسب الخارج الا ان يقال المراد المتحاز بهوية مانعة عن الاشتراك في طرف ذلك الوجود موجود خارجي والمتحاز لا بهوية مانعة عن الاشتراك بحسب ذلك الطرف فالشخص الخارجي يصدق عليه انه متحاز بهوية مانعة عن الاشتراك في طرف وجوده والصورة الخيالية يصدق عليها انه متحاز لا بهوية له كذلك بل هويتها صالحة الاشتراك بحسب طرف وجوده موجود ذهني فانها يصدق في طرف الخيال فتامل فيه ثم قال في الحاشية ولا يلزم من ذلك كلية مدركات الحواس اذ مناط الكلية جواز الانطباق على الاعيان الخارجية محققا كان او مقدرا على وجه الاجتماع انتهى وتحقيقه ان الاشياء المشتملة على التشخص الذي به تمتاز الشيء في حد ذاته عما عداه ذوات متباينة ومن البين ان كل ذات لا يجوز صدقه على مباينة عند العقل بحسب نفس الامر والاشياء الغير المشتملة على الهوية ليست مباينة للذوات الكثيرة المندرجة تحتها

بحسب نفس الامر

بحسب نفس الامر او في فرض الذهن فيجوز عند العقل بحسب تصور مفهومه الصدق عليها فمناط الكلية والجزئية علي الاشتمال علي الهذية وعدمه لكن لما كان الاشتمال علي الهوية من لوازمه مباينة الذات الذوات الكثيرة موجودة كان او مفروضة مباينة حملية بحسب نفس مفهومه بحيث يابي العقل عن تجويز الاشتراك فيها بحسب نفس المفهوم عرف الجزئية بهذا ولما كان عدم الاشتمال علي الهذية موجبا الابهام والتردد بذوات كثيرة لا جرم هو بنفسه يكون صالحا لتكثر الذوات بنفس مفهومه سواء تحقق هذا التكثر بحسب نفس الامر او بحسب الفرض الذهني فحسب عرف الكلية بها فافهم لا يخفي ان المتمايز في الخارج اه حاصله ان في الشخص مذهبين احدهما انه عبارة عن الهذية امتيازه بحيث تابي الاشتراك سواء اشتمال علي ما به الامتياز والتفاوت بين الكلي والجزئي بنفس الادراك فما كان متمايزا مدركا جزئي وما كان مدركا من حيث نفس مهيته مع قطع النظر عن الاختيار كلي ولما كان الاول منحصرا في الاحساس والثاني في التعقل عندهم قالوا ما ادرك بادراك احساسي جزئي وما ادرك بادراك تعقلي كلي وثانيهما ان الشخص مركب عقلي من المهية والتشخص والموجود هويته بسيطة فالهوية علي هذا الراي ليس امرا منضما فالمتمايز في الخارج بمهيته وهويته غير متمايز بهويته ينضم اليه فلا يصح ان الموجود في الخارج ما يمتاز بمهيته وهويته ينضم اليه بحسب هذا النحو من الوجود وبهذه المناسبة المنافية اللفظية فانه انما يرد لو اريد بالانضمام حقيقة الانضمام

حقيقة الانضمام واما ان اريد فانه يجاز بحسب مهية وهوية متميزة بحسب ذلك
الطرف من الوجود فلا يرد تسمى التعسف بحسب اللفظ قوله مع انه من
البين ان للموجود في الحواس اه قد بان لك فيما قبل ان مذهب الفلاسفة
ان الموجود في الذهن الهوية الخارجية وعليه مبنى جواب المحشي الذي مرّ فنقول
الصورة الحاصلة في الحواس مشتملة على هوية خارجية محفوظة في الحاسة
وقد عرض لها هوية اخرى فبالهوية الاولى متمازت عن صورت اشخاص
اخر وبهذا التميز التي حصلت في الحاسة قد امتازت بها عن الصور
الحاصلة من هذا الشخص في خيالات اخر فقي الحاسة امتازت بهويتين
منضمة احديهما في هذا النحو من الوجود والاخرى في نحو الوجود الخارجي فلم
يجز هوية منضمة في هذا النحو من الوجود فقط وهو المراد فلا اشكال الا بالبعد
عن اللفظ وهو الذي قال الش المحقق قدس سره وكل ذلك تكلف
وتعسف والمناقشة في لفظ الانضمام مما لا ينبغي قوله وذلك ان المتبادر
اه انما لم يجعل وجه التعسف ما اورده سابقا وجعل وجهه انه خلاف المتبادر
لان المتبادر من لفظ التعسف انه معنى صحيح بعيد عن اللفظ قبل الاولى
في وجه التكلف ان المتبادر من التغاير تغاير المتميزين اما بالذات او
بالاعتبار بحيث يكون جهة التغاير متقدمة على صدق المفهومين وهاهنا
بعد تسليم التغاير التغاير متاخر عن صدق الماهية والتشخص وهذا النحو من
التغاير غير معنى التغاير عندهم وفي الثاني ان الظاهر من كلام المصنف عدم
الاختيار في الوجود الذهني بالهوية مطلقا فالقول بالانحياز مع انه يخالف

لما لبق

لماسبق باطل لان الاختيار الذي سلمه المجيب هو الاختيار الذهني بالهوية
العينية وهو غير معقول لان الوجود الذهني لوجب هويته على حدة في الذهن
فان الهوية مساوقة مع كل وجود من الوجود في الذهن غير الوجود في الخارج
مع ان الهوية العينية قد تقدم عن الخارج وهو الاعتقادات الخاطئية
في الوجود الذهني وانت لا يذهب عليك ان وجه الضعف المذكور في
الاول جيد واما ما ذكره من وجه الضعف في الثاني فلا يخفى فساده فانه
لعله حسب ان مقصود المجيب ان الموجود في الحاسة ليس فيه هوية خارجية بها
انما الهوية الخارجية بها يمتاز الموجود الذهني فاورد ان الهوية الخارجية قد
ينعدم وينتفي الموجود الذهني وهذا الوهم فاسد لان مقصود المجيب ان الموجود
في الحاسة هوية موجودة فيها لكن تلك الهوية هي بعينها الهوية التي لها
في الوجود الخارجي ولا يفرح انتفاء الهوية عن الخارج لهذا الوجود الذهني
وان اراد بهذا التوجيه المحقق ان مبنى الجواب تميز الموجود الحسي بالهوية
العينية الحاصلة في الحس وهو فاسد لان الهوية مساوقة للوجود العيني فلا
يصح حصولها في الحاسة ففيه بالقدم ان هذا الوهم لكان الطالا لقول اتفاقا
ولا البصر بالعرض مع انه لا يتوجه اليه قوله مع ان الهوية الخارجية قد ينعدم
فتامل قوله اراد بالعدم العدم المطلق اه اعلم ان الواجب بالمستحيل اليه
نقيع الحادث العدم التي تنافي الواقعية وليس المراد بالعدم المطلق ما هو المصطلح
بانه عدم خاص بل المراد طبيعة العدم في اي فرد تحقق فال في الحاشية
لعدم المطلق اي نفس العدم من حيث هو في الواجب بالنظر الى ذاته

ممتنع كما ان الوجود المطلق المقابل له بالنظر الى ذاته ضروري بخلاف الزمان
فان كل من العدم والوجود بالنظر اليه ممكن وما لا يمكن هو لحوق العدم ولاحوقه
وهما خارجان عن نفس الوجود والعدم فضرورة خصوص الوجود والعدم
في الممكن لا ينافي امكان واحتياجه فتأمل ما ذكر من عدم منافات ضرورة
خصوص العدم الامكان صحيح لان الامكان عبارة عن سلب ضرورة طرفيه
الوجود والعدم وان كان خصوص للعدم انتهى اي رفع الوجود الخاص ضروريا
واما عدم منافاة ضرورة خصوص الوجود الامكان والاحتياج ففاسد لان
ضرورة الخاص يستلزم ضرورة المطلق بديهة فاذا كان خصوص الوجود ضروريا كان
الوجود المطلق ضروريا لكن لو كان خصوص الوجود ضروريا للممكن لكان هذا الممكن
مستغنيا في هذا الوجود عن العلة وصح وجوده وبقاءه من غير علة فافهم قوله
فلا اشكل بالزمان اشارة الى رد قول بعض جهلة يونان ان الزمان واجب
لاستحالة العدم السابق واللاحق وتقرير الرد ان غايته ما لزم استحالة النحو
الخاص من العدم ولا يلزم منه استحالة العدم مطلقا فان العدم المطلق
بان لا يوجد اصلا ممكن وجائز قال في الحاشية المراد بالزمان نفسه ادرا[سمه]
اي الان السيال اشارة الى الخلاف الواقع بين الفلاسفة والمتفلسفة
فالفلاسفة ذهبوا الى الزمان الممتد المتصل الغير المتناهي موجود والمتفلسفة
زعموا ان الزمان موهوم والموجود هو الان السيال الراسم وكذا الخلاف في
الحركة ثم ههنا مغلطة هي ان الزمان لما استحال عليه العدم قبل الوجود وكذا
العدم بعد الوجود فاستمرار الوجود واجب لذاته لانه اذا امتنع احد

النقيضين

النقيضين وجب الاخر والوجود المستمر نحو من الوجود المطلق في الواقع
فالوجود المطلق واجب بنفسه وايضا فالزمان غير محتاج في بقايه الى
علة وايضا ان نقيض العدم السابق سلب العدم السابق وكذا النقيض
العدم اللاحق سلب العدم اللاحق وهو اعم من الوجود المستمر فان سلب
العدم السابق واللاحق يصدق بانتفاء الوجود راسا وثبوت الوجود
المستمر ووجوب الاعم لا يلزم منه الوجود الخاص فالاخص محتاج الى العلة
فافهم قوله فيه مسامحة يعني ان في القول باقتضاء الذات الامكان مسامحة
اذ اريد به عدم اقتضاء الغير ويرد عليه انهم قالوا في نفي الامكان بالغير لو كان الامكان
بالغير لزم توارد العلل المستقلة على شيء واحد الذات والغير وهذا صريح في ان الذات
على زعمهم مقتضية حقيقة الا ان يرتكب التجوز هناك ايضا ويقال لما كانت الذات
كافية كانت بمنزلة العلة والخلف الذي يلزم في توارد العلل المستقلة
على ذات واحدة يلزم في ورود العلة بالذات كافية فيه فافهم قوله
لان الامكان سلب الضرورة الناشية عن الذات آه يعني ان قيد لذاته
ليس قيد السلب انما هو قيد للمسلوب اذ لو كان قيد السلب لكان
الضرورة المسلوبة مطلقة فيكون الحاصل الامكان سلب الضرورة ضرورة
مطلقة سلبا بالنظر الى الذات فلا تجامع الضرورة الغيرية من الوجوب
بالغير والامتناع بالغير قوله الا ان يقال اه اي الا ان يقال ان الضرورة
المسلوبة ضرورة مقيدة وسلب هذه الضرورة مقتضى الذات وح لا استحالة
في الاجتماع مع الوجوب بالغير والامتناع بالغير وانما جعل السلب محمول

سالبة المحمول لان اقتضاء الذات السلب لا يعقل ما لم يعتبر نحو من الثبوت
لان علة السلب علة الوجود واما ما قيل ان السلب لا يكون لها قيود وكيفيات
وبناء على هذا قال صاحب الافق المبين الجهات في القضايا السالبة قيود
للثبوت المسلوب لا للسلوب فمعنى السالبة الضرورية سلب
الضرورة لا السلب بالضرورة وفرع عليه ان نقيض كل موجهة نفس تلك
الموجهة مخالفة في الكيف له سد مخالف للضرورة سنفصل ان شاء الله تعالى
في موضع يليق به وهذا الرجل من دابه احداث اراء تنفر عن تصورها نوابغ
الاذهان والعقول باقوال تستنكف عن استماعها الاذان لكن الخارج
آه يعني ان الخارج عن حصر المواد في الوجوب والامتناع والامكان هو
السلب البسيط لا السلب الثابت والا لم يكن حصرا عقليا فان الوجوب
ضرورة الوجود بالنظر الى الذات والامتناع ضرورة العدم بالنظر اليها
فلو لم يكن الامكان سلبهما سلبا بسيطا اختل الحصر **قوله** بل ليس هنا اقتضاء
آه يعني ان الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات وهذا السلب
لا يصح انفكاكه عن الذات في مرتبة من مراتب الذات فلا اقتضاء
هنا والا لكان الذات متقدمة على هذا السلب وينفك هذا السلب في
مرتبة متقدمة فلا اقتضاء هنا وبما قررنا يندفع ما يتوهم انه كان في قوله بل ليس
اقتضاء مدعيا وفي البيان يبرز بصورة المانع فانه انما اثبت عدم الدلالة
على الاقتضاء لا الدلالة على عدم الاقتضاء **قوله** وعلى كل تقدير لا يلزم آه
يعني انه على تقدير ان يكون هناك اقتضاء الامكان وتقدير ان لا يكون اقتضاء

لا يلزم

لايلزم من سلب المقيد وهو سلب الضرورة الناشية عن الذات سلب
المقيد اي السلب الناشي عن الذات بقيد لذاته الماخوذ في الممكن
لذاته قيد للمسلوب فلا يصلح مشيرا الى ان الامكان لا يكون الا مقتضى
الذات فافهم فان المقام قد تقير على الاذكياء حله قوله والحق ان
المنقسم اليها اه المراد بالموجود في نفس الامر الموجود في ذاته مع قطع
النظر عن اعتبار المعتبر سواء كان موجودا بنفسه او بنفسه او بمنشائه
في الذهن او في الخارج لان المراد اعم من الموجود بالوجود الذهني والخارجي
والامور الانتزاعية اعراض بالنظر الى الوجود فانه لا جدوى فيه لانه
ح يلغي قوله لان العلم عرض ويلغوا ان العدد والنسب عرض ثم عدا لعلم
من الموجودات الغير الخارجية لا يصح الا على المشهور من ان العلم
الصورة وهي موجودة ذهنية واما على مذهب المحشي ره فلا يكاد يصح
والحاصل ان المنقسم اليها للجوهر والعرض الموجود في نفس الامر
اعم من الموجود في الذهن والموجود في الخارج بنفسه او بمنشائه
لانهم عدوا الوجود الذهني الذي هو العلم عندهم والامور الانتزاعية من
العدد والنسب اعراضا مع انها ليست موجودات عينية بانفسها
ثم يرد على المحشي ره ان الامور الانتزاعية اعراضا واخراج الامور العامة
عن الاعراض تحكم ولا يرد على القوم اذا عدوا الامور الانتزاعية اعراضا
لان اخراجهم الامور العامة غير معلوم بل الشيخ صرح بان الوحدة عرض قوله
والقول بان عده من الاعراض اه يعني ان بينهما عذرين اعتذر وابهما ههنا

تكلفان حاصل الاول ان الموجود الذهني والموجود الانتزاعي عدهما من الاعراض
العينية في القيام بالموضوع والاتصاف بها وحاصل الثاني ان المقسم الممكن الموجود
الخارجي لكن لا يلزم منه خروجهما عن الاعراض لان الجوهر والعرض ليسا قسمين
بل هما قيدان للقسم والقسم الموجود الخارجي الجوهر والموجود الخارجي العرض
وقيد القسم يجوز ان يكون اعم ويتناول ما لا يتناوله المقسم والثاني اشد
تكلفا من الاول لان في الاول ارتكاب التجوز في اطلاق لفظ العرض
وفي الثاني اعتراف انهم لم يرسموا الجوهر والعرض في شيء من المواضع بحيث
يتناول كل فرد فانهم لم يثبتوا معنى الجوهر والعرض الا في ضمن هذا التقسيم ولم
يريدوا في موضع اخر عند ذكر رسمه على ما يستفاد من هذا التقسيم فافهم
التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم اليه المعقولات وفي بعض النسخ فيما ينقسم
الى المقولات وهذا الظاهر فاسد فانه يلزم ح يكون المقسم للجوهر والعرض
المركب العقلي فيكون الجوهر مركبا عقليا مع كونه مقولة وايضا لا ينطبق
عليه الدليل وقد وجه بان المراد ان التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم الى المقولا
بالاندراج فيه كما يقال المهيات اما جوهر او عرض او فيهما حذف المضاف
يعني ان التركيب العقلي معتبر في افراد ما ينقسم الى المقولات وعلى كل تقدير
فحاصل الجواب ان المندرج تحتها المركبات العقلية والامور العامة بسائط
وهذا الجواب خارج عن قانون التوجيه وغير منطبق على السوال لان حاصله ان
المقسم لو كان اعم يتناول الامور العامة ايضا فح يدخل في احد القسمين
لئلا يختل الحصر والجوهر ليس بصالح للتناول فيدخل في العرض او انه يدخل

في العرض

في العرض يصدق رسم العرض عليه وظاهر ان الجواب غير واقع الا ان يقال المراد
تخصيص المقسم بالموجود الذي ينحصر في المركبات العقلية وح قد جاء التكلف
ثم الاستدلال بهذه الوجه على عدم كونها اعراضا موقوف على ان العرض
منحصر في المقولات وعلى ان المقولات اجناس عوال لكل ما يندرج
تحتها وان الامور العامة كلها بسائط والكل في حيز المنع اما الاول فلانهم
قالوا الوحدة عرض وخارجة عن المقولات واما الثاني فلانهم صرحوا ان
الفصول غير مندرجة تحت المقولة اندراج نوع تحتها بل صدق الجوهر صدق
عرضي وقالوا الصور هي الفصول فالصور غير مندرجة تحت مقولة بحيث تكون
مركبة منها ومن غيرها واذا جاز في بعض الموجودات فليجز مثلها في الامور
العامة والنقط والسواد والبياض ونحوهما عند الخبيرة بسائط ذهنا وخارجا فليس
واحد من المقولات ذاتية لهما مع صدق الكيف عليه وبزعمه مذهبا للفلاسفة
فليكن الامور العامة من هذا القبيل واما الثالث فالدليل قائم على بساطة
الوجود ونحوه لا على بساطة كل امر عام فتدبر قوله مع ان موضوعاتها ليست
بموضوعاتها اه يعني ان موضوعات الامور العامة ليست موضوعة
بالنسبة اليها فان الموضوع ما يقوم حالة اي وجود مهية وتشخصه وموصوف
الوجود ليس كذلك فان وجود الشيء لا يتقوم به وانت تعلم ان هذا انما
يتم في الوجود الحقيقي اذا كان عارضا اما في الوجود المصدري فليس موجودية
الموجود به فلا باس بان يعتبر المهية ثم تقوم وجوده المنتزع كما في ساير
العوارض والوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء فان كان على

المهيات فحالها حال المهيات في الجوهرية والعرضية وتقوم المحل بوجود
الجوهر لعدم كونه في موضوع ووجود العرض عرض لكونه في موضوع والغير
لو تم ما ذكره لتم في الوجود ونحوه ولا تم في ساير الامور العامة من العلة
والمعلول ونحوهما فافهم قوله قلنا بل قال المحشي فيه اشارة الى ما يرد
عليه هو انه يختل الحصر في التقسيم ويمكن ان يقال ان الوجود والامكان
ونحوهما ماخوذ في المقسم وهو ما اخذ فيه ليس من جملة الاقسام بل بما يصدق
عليه انتهى انت تعلم ان الوارد بعد ما قال ان اللازم من بيانكم
ان موصوف الوجود ليس موصوفا بالوجود موجود لا في موضوع فيلزم
ان يكون جوهرا ولا وجه لاختلال الحصر ببيان انه ليس فيه موضوع الا
يراد في تعريف الجوهر فيدرابد لكونه موجودا في الحادثة اوفا بما يعف
ثم ما قال في الدفع غير تام لان الماخوذ في المقسم لا ينافي كونه من
الاقسام بل ربما يوخذ هو فيه ان صدق عليه المقسم صدق الكلي على الفرد
لا بد من دخوله في جملة الاقسام ولا اختل الحصر قطعا فافهم قوله اي
في محل يقوم ذلك المحل الحال اه اعلم انهم قالوا في بعض الاعراض ان
تشخص المحل يحتاج الى الحال كما قالوا الحركة محتاجة الى الزمان في
تشخصها والاين والمقدار والشكل علة متممة لعلة التشخص فكان
لمتوهم ان يتوهم انتقاض تعريف الموضوع بخروج محال هذه الاعراض
وتعريف الحادثة بدخول هذه موضوعات الاعراض فاراد المحشي رده
دفع هذا التوهم وحاصله ان محل العرض يقوم حاله من حيث العموم والخصوص

اي يكون

اي يكون المحل العام مقوما للحال العام والمحل المخصوص للحال المخصوص بخلاف
المادة فان حاليها من حيث العموم لا احتياج الي المحل اصلا لا من حيث العموم ولا من
حيث الخصوص فلا ينقض بمحال الاعراض المذكورة فان عموم محالها مقوم
لعموم الحوال والخصوص للخصوص وان كان خصوص المحال متقوما بالعموم
الحوال قوله فالمادة التي هي محل الصورة آه يعني ان مادية المادة امر نسبي
وكذا موضوعية الموضوع فالمادة بالنسبة الي الصورة الحالة فيها مادة قوله
والسر فيه ان العرض طبيعة ناعتية آه لا ندري ما ذا اراد ان اراد ان
طبيعة العرض طبيعة حالة وطبيعة مستقلة غير حالة فقبيه انه خلاف ما صرحوا
به وان اراد ان طبيعة العرض محتاجة احتياج النعت الي المنعوت فهذا
السر ليس مغايرا للدعوى كثير تغاير حتى تقوم دليلا عليها وان اراد
معنى اخر فلتبين حتى ينظر قد نقل بهامشها حاشية هي ان اتصاف الهيولي
بالصورة من حيث انها صورة مطلقة متقدم على وجود الهيولي ومن حيث
انها صورت معينة متاخرة عنه فالهيولي قد تصورت اي صارت ذات
صورة مطلقة فوجدت وتصورت اي صارت ذات صورة معينة وبهذا
معنى قولهم الهيولي تحتاج الي الصورة في وجودها والصورة تحتاج اليها في
التشخص انتهى اعلم ان المحقق الدوانی ره اورد على قولهم المشهور
بان اتصاف شيء بشيء فرع ثبوت الموصوف النقض باتصاف الهيولي
بالصورة اذ ليس للهيولي تقدم على الصورة واجاب عنه بان علة الهيولي
نفس الصورة واما اتصاف الهيولي بالصورة فيجوز ان يكون متاخرا عن

الصورة فلا محذور ثم حال دفعه لنظر حكمي وهذا الجواب بعد صحته انما يفيد ان الصورة صدرت
من الجاعل عبر حالة ثم صارت في مرتبة متاخرة بعد وجودها متاخرا عنه حالة وهذا نحو عنه
النظر الحكمي فان الحلول ليس كمالا لماهية الطلبة حتى يكون باغتصابها بل الحلول انما
يعرض لنقص في جوهر الذات ولما صار الذات قائمة من دون حلول فلا يحل
بعد ذلك ابدا ابدا فليتامل ثم انه لو اورد نقضا على قولهم الاتصاف الانضمامي
لابد فيه من تقدم الموصوف على الصفة بهذا الاتصاف اي اتصاف الهيولى
بالصورة المطلقة لم يكن ينفع هذا الجواب ونقل عن ذلك المحقق ره في وجه النظر
الحكمي ان الهيولى طبيعة جنسية وما لم ينضم اليه الصورة لم يتحصل فكيف يتصور
تقدم تحصلها على انضمام الصورة اليها او اورد عليه انه منافاة بين تاخر
الهيولى من حيث التحصيل عن انضمام الصورة اليها وتقدمها عليه من حيث
الوجود الخارجي ولا يلزم سوى تقدم الوجود على التحصيل ولا محذور فيه
وانت تعلم ان مبنى كلام المحقق ره ان وجود الطبيعة الجنسية بدون
تحصلها وارتفاع ابهامها غير معقول وكيف يتصور وجود اللون وهو لون
مطلق بدون ان يتحصل سوادا او بياضا فالاولى ان يورد عليه انه فرق
بين الماهية الجنسية بما هي جنس وبما هي مادة فانضمام الفصل الى الاول بدون
ان يتحصل غير معقول وكذا وجودها بدون التحصيل واما الثاني فهي ماهية
ماخوذة على انها متحصلة بنفسها موجودة بوجود مغاير لما يحصل عنه وهي
مباينة لنوعيه انما الابهام فيها بالنظر الى ما يعرضها من خارج فلا بعد في ان يوجد
ثم ينضم اليه ما كان مبهما بالنظر اليه فيعرض تحصل عرضي لها فافهم والمحشي ره الصا

تكلم

سلم استحالة انضمام شيء متحصل الى مبهم فجعل الاتصاف علة لوجود الهيولى و
لما كان يرد عليه ان الاتصاف الانضمامي فرع لوجود الحاشيتين فكيف
يكون مقدما على وجود الهيولى وان الصفة في الانضمامي موخر عن وجود
الموصوف فمنع في الحاشية الاتية كون اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة
انضماميا وادعى انه اتصاف انتزاعي وهذا الكلام باطل لان الصفة في
الاتصاف الانتزاعي لا يكون موجودة في الخارج بوجود مغاير لوجود الموصوف
بل الموصوف يكون موجودا بحيث يصح انتزاع الصفة عنه وههنا الصورة
موجودة وبوجود مغاير للهيولى فان قلت الموجود انما هو الهيولى بانها
بها تتحصل الصورة ثم العقل بضرب من التحليل يأخذ مهية الصورة فيصف
الهيولى بها فهو اتصاف بانتزاع الصورة فيكون انتزاعيا قلت لا نسلم
ان الموجود القائم بالهيولى الشخص فقط بل طبيعتها الضم موجودة لكن بوجود
الشخص ولا دخل فيه الانتزاع نعم لو كان الكلي الطبيعي اي المهية من حيث
هي غير موجودة انما الموجود الاشخاص لكان له وجه لكن الامر ليس كذلك
نعم لما كان هذا موجبا لكون الاتصاف انتزاعيا لكان الاتصاف بالاعراض
العينية انتزاعيا ثم الاتصاف الانتزاعي بعد تسليمه لا ينفع فانه وان لم يستدع
تقدم الموصوف لكن لا اقل من ان يجب المعية بينه وبين ثبوت الموصوف
وكيف يجوز انتزاع شيء عما ليس شيء وهذا ظاهر جدا وان خالف بالصدر من
امثال المحشي ره من تجويز الاتصاف بالامكان ونحوه قبل ثبوت المهيات
الموصوفة بها فافهم والمحقق الدواني ره قال المحقق ان اتصاف الهيولى

بالصورة من حيث انها صورة متقدمة على الهيولى وان كان متأخرا عن
الوجود الذهني لها وهذا الاتصاف ذهني واتصاف الصورة المعينة متأخر
عن وجود الهيولى واورد ان الاتصاف نسبة موجودة في الخارج لان لا يكون
الا بوجود تلك الصفة في الخارج وههنا الصورة موجودة في الخارج فيكون
الاتصاف بها ايضا في الخارج فلا يكون الاتصاف اتصافا ذهنيا وايضا
لو اتصف الهيولى في الذهن وهي متصفة بها في الخارج ايضا فيكون
الصورة من لوازم ماهية الهيولى وهي امور اعتبارية ونقل عن هذا المورد
في الجواب عن الاخير ان الاتصاف بها في الذهن والخارج اعم من ان
يكون على وجه اللزوم لكن سيد المحققين قدس سره كلامه مشعر بان العارض
في الذهن والخارج لا يكون الا لازما وقد تايد بالاستقراء هذا الكلام وانت
لا يذهب عليك ما فيه فان الكلام بمعاني الهيولى والصورة والمتلازمين
وقد يوجه كلام المحقق ره بتمهيد ان الاتصاف على نحوين احدهما بان
يكون الاتصاف بحيث يترتب عليه الاثار كما في اتصاف الجسم بالسواد
فانه يبصره اسود وبحيث يعقل عنه حاسة البصر والثاني اتصاف بحيث
لا يترتب عليه الاثار كما اذا تخيلنا جسما قايما به السواد وهذا الاتصاف
اتصاف واقعي لكن ليس مما يترتب عليه اثاره فان الموصوف في الذهن
موجود بوجود ظلي والصفة في الذهن قائمة به ذهابا ظليا من غير اعتبار المعتبر
نعم فرض هذا الاتصاف في الخارج اي بحيث يترتب اثار الاتصاف عليه
فرض اختراعي واذا تمهد هذا فنقول مراد المحقق ره ان الاتصاف الهيولى

بهذا النحو من الاتصاف الموجود في ذهن ما علة لوجود الهيولى في الخارج اذ حينئذ
لا يرد الايراد الاول بل الثاني ايضا اما الاول فلان يكون الاتصاف
لصفة عينية بوجود تلك الصفة في الخارج انما هو في الاتصاف المترتب
الاثار واما في الاتصاف الغير المرتب الاثار فلا كيف ولابد بهذا الا
تصاف من ان يكون الحاشيتان موجودتين بوجود ظلي واما اندفاع
الثاني فلانه لا يلزم من الاتصاف في الخارج والاتصاف في الذهن
بهذا الوجه كونهما من لوازم ماهية الهيولى فان لازم الماهية ما لا يوجد الماهية
في الخارج ولا في الذهن الا متصفة بها باتصاف يترتب عليه الاثار كاتصاف
الاربعة بالزوجية فان الاربعة لا تصير موجودة في طرف الا تصير زوجا
منقسما بمتساويين هذا وتتصف بالزوجية اتصافا يترتب عليه الاثار
فتصير الاربعة منقسمة بالفعل الى متساويين هذا ثم اورد معاصره ان
تحقيقه هذا مبني على ان يعرض للهيولى صورة مبهمة ثم يعرض لها صورة
معينة وهذا في حيز المنع فانه غير مبين ولا بين ولم يقل به احد مع ان جعل
العام بعينه جعل الخاص فكيف ينفك عن الصورة ويعرض مبهمة للهيولى
واجاب عنه المحقق ره بان منشاء هذا الايراد الاخلال بالحيثيات فان
الحال في الهيولى صورة معينة لكن الاتصاف تلك الصورة من حيث
انها صورة متقدم على وجود الهيولى ومن حيث انها تلك الصورة المعينة
تأخره عنها ولا محذور في اختلاف الاحكام باختلاف الحيثيات
مثل هذا الاختلاف باختلاف الحيثيات المادة والجنس وهذا الكلام

كما قيل يدل على ان هناك اتصافا واحدا من حيث انه اتصاف بالمطلق
مقدم ومن حيث انه اتصاف بالمخصوص مؤخر ولو كان العلية باعتبار
الاتصاف الغير المرتب الاثار لما كان لهذا الاتصاف وجه لان الاتصاف
المذكور مغاير الاتصاف الخارجي ولا وجه للفرق ايضا بين الاتصاف بالمطلق
والخاص فان العلية والتقدم باعتبار الاتصاف الغير المرتب الاثار يصح
في الاتصاف بالمطلق والخاص جميعا ويمكن ان يدفع بان المحقق ره لعله
اراد ان الاتصاف الغير المرتب الاثار ايضا اتصاف بالصورة المعنية
لكن له اعتباران اذ انه ارجى العنان مع المورد كما هو دابه في الحاشية
الجديدة فان المورد بما لم يورد على كون الاتصاف وهنا وانما ظن سبحانه
قيام المبهم اولا ارجى العنان وقال فيه تصيع الحيثيات والاعتبارات
هذا هو الظاهر وانما لم يجعل الاتصاف بالصورة المعنية بهذا النحو من الاتصاف
علة لان علية الاتصاف بهذا النحو علية بالنظر الى الوجود الذهني فيكون
العلة من قبيل العلة الغائية والغائية الاصلية في الايجاد انما توجهت الى
الطباع النوعية كما حقق الشيخ دون الاشخاص الخارجية فتامل ثم ان ايراد
الصدر ره بهذا الوجه خارج عن قانون المناظرة لان المحقق المجيب عن
النقض فهو مانع وقد قابله بالمنع واما قوله لان جعل العام والخاص واحد
فايراد اخر ولا يوجد له بتحقيق المحقق ره ثم تعجب في الكلام كلام لان الذي
نطق من كلام القوم ان علية الصورة باعتبار الوجود الخارجي كيف وقد
استدلوا عليها بالتلازم المقتضي على زعمهم الافتقار وظاهر ان التلازم باعتبار

الوجود

الوجود الخارجي واستدلوا ايضا بان الهيولي امر بالقوة فلا بد من ان يحتاج الى المخرج
اياها الى الفعل لا بان يستلزم فقط وظاهر ان كونها امرا بالقوة انما هو بالنظر الى الوجود
الخارجي والمحصل الرافع لابهامه ايضا امر عيني فاذن لا سبيل الى علية الاتصاف
الذهني ولا سبيل ايضا الى القول بالاتصاف الانضمامي مع الاعتراف بالعلية
ولا سبيل ايضا الى كون الاتصاف انتزاعيا كما قد عرفت فالسبيل اذن ليس
لهم الا ان ينكروا علية الاتصاف ويقال الصورة من حيث انها صورة موجودة
بالوجود الالهي لا يتصف بها الهيولي وهي بهذا الوجود علة للهيولي وبوجودها الفردي
المادي اتصف بها الهيولي اتصافا انضماميا متاخرا عن وجود الموصوف هذا
كما قال المحشي ره في الصورة الذهنية انها بما هي صورة ذهنية بخصوصيته مكتوفة
بالعوارض المتصف بها الذهن ومع قطع النظر عن المشخصة موجودة بوجود
في نفسه غير قايم بالذهن لكن هذا انما يتم اذا انكر استلزام حلول الشخص حلول
الطبيعة على خلاف ما زعم المحقق الجونفوري ولا باس به فانه لم يتبرهن بدليل
ثم يرد عليه بامر ان الحلول ليس كمالا بل نقص في جوهر الذات ضرورة
الاحتياج ولما صار الذات قايمة بنفسها من دون حلول فلا تحل بعد ذلك
وجوابه انه نسلم ان الحلول ليس كمالا بل نقص لكن لا يلزم منه ان يكون
نقص في جوهر الذات بالاحتياج الى المحل بل يجوز ان يكون نقص في
مرتبة اللوازم اذ في الوجود الفردي يوجد نفس الذات غير قايمة لا بوجوب
ان لا يكون حالا في مرتبة الوجود الفردي والسر فيه ان الوجود الفردي
لازم من لوازم الوجود الالهي وان كان لازما متاخرا فالنقص يوجب

الحلول في هذه المرتبة واما حلول الطبيعة المطلقة فبالعرض وبالجملة ان
حلول الفرد بدون حلول الطبيعة غير معقول فلم يتبين بعد هذا غاية ما يتكلف
من قبلهم ولعل الله تعالى يأتي من رحمته فهو ارحم الراحمين ثم على علية
الصورة للهيولى اعتراضان عويصان الاول ان التشخص والوجود
متساوقان فلا تمكين ان يوجد شيء ولا يتشخص في مرتبة من المراتب
فلو كانت الصورة علة للهيولى لكانت متقدمة بالوجود فيكون متشخصة
في هذه المرتبة ايضا فيلزم تقدم الصورة المتشخصة على الهيولى والثاني
ان جعل الطبيعة والتشخص واحد وليست الطبيعة تصدر عن الجاعل
مرتين مرة مطلقة ومرة متشخصة لان التشخص ليس امرا منضما الى الطبيعة
ولا امرا متحدا معها بل العقل بعد صدورها عن الجاعل ينتزع عنها التشخص
فاذا صدرت الطبيعة ينتزع العقل التشخص عنها وتتشخص ولا تحتاج الى جعل
اخر وبعبارة اخرى لو كان جعل التشخص مغايرا لجعل الطبيعة فجاعل التشخص
ان لم يفد شيئا سوى ما افاد جاعل الطبيعة لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا
زايدا فهذا الزايد اما صفة منضمة او منتزعة فيكون التشخص تحصل من انضمامها
وسيتبين بطلانها فاذن جعل الطبيعة والتشخص واحد واذا تمهد هذا فنقول
لو كانت طبيعة الصورة علة للهيولى وتشخصها معلولا لها لكان طبيعتها مجعولا
اولا مطلقة ثم بعد وجود الهيولى يجعلها متشخصة وهو باطل اذ يلزم منه
جعلان احدهما جعل الطبيعة والاخر جعل التشخص وحلها مبني على ان الفرق
بين الطبيعة والتشخص ليس بان التشخص مشتمل على امر زايد انضمامي او

انتزاعي

انتزاعي بل الطبيعة بنفسها تتجاوز وتتميز فالطبيعة المتمايز الشخص ونفس الطبيعة هي الطبيعة المشتركة وليس ما به الامتياز غير ما به الاشتراك بنفس الطبيعة صالحة لان توجد مشتركة متمايزة والمرتبتان مختلفتان في الاحكام ممكنتان محتاجان الى الجاعل والجاعل يجعلها وتقررهما وكلاهما موجودان في الخارج المطلق بوجود مطلق والخاص بوجود خاص بوجود المرتبة الاولى يسمى وجودا الهيا ووجود المرتبة الاخرى يسمى وجودا طبيعيا وهذا وان كان مما لمحله العقل المتوسطة لكنه مبرهن ببرهان لا يحوم حوله ريب وارتياب سيفصله في مستقبل القول انشاء الله تعالى واذا تمهد هذا فنقول اذا كانت الطبيعة موجودة والشخص موجودا اخر وتعدد لو بالاعتبار فلا بأس في تعدد الجعل بالقياس الى كل منهما فجعل الجاعل نفس حقيقة الصورة تستقر فيجعل الجاعل مع شركة هذه الحقيقة مادة فتتخصص تلك الحقيقة بحسب اقتضاء من ذلك الجاعل مع شركة المادة من جهة قبولها اي بتقرر الجاعل في المادة فلا استحالة وقوله في الاستدلال الاول ليس التشخص امر امقتضيا لا متحدا مسلم لكن قوله اذا صدرت الطبيعة تنزع منها التعين ممنوع ان اراد صدور الطبيعة المطلقة بل التعين انما ينزع من الطبيعة المتمايزة بعد صدورها وليس هذا التعين مناط الاختيار بل الاختيار بنفسها لا بامر زايد ومسلم ان اراد صدور الطبيعة المخصوصة التي هي الشخص لكن لا ينفع فيجوز ان يكون صدورها بعد صدور الطبيعة المطلقة وفي الاستدلال الثاني نختار ان الجاعل بعد جعل الطبيعة المطلقة افاد امرا زايدا

لكن لا نسلم انحصاره في الامر المنضم او المنتزع بل يجوز ان يكون هذا الامر الزايد الحقيقة المتمايزة المغايرة لها بالاعتبار ولا يلزم المثال الافلاطوني فانه طبيعة مطلقة موجودة من دون الخيار اصلا يكون موجودة في نفس الامر ولا لو حد المتمايزة فيها واما ههنا فالتقدم بالذات فقط فانحسم الشك الثاني واما الاول فاندفاعه مما مهدنا ظاهر فان المساوقة انما هي بين الوجود الطبيعي وبين التشخص بمعنى مصداقهما واحد وان اريد المساوقة مطلقا فممنوع هذا ما تيسر لي الى الان ولعل الله تعالى يحدث بعد ذلك امرا

قوله فان محل الصورة المعدنية اه قال في الحاشية ويمكن بيان ذلك ان صور البسائط باقية عند التركيب ولو كانت صور المركبات حالة في الهيولي لزم اجتماعها مع صور البسائط في محل واحد وهو مما يأباه الطبع السليم والذي يدل على اباء الفهم السليم انها لو قامت بالهيولي فاما ان يحصل حصة من الهيولي غير الحصة التي تحصلت مع صور البسائط فقد تحصلت نوعا اخر لا علاقة للبسائط معه كما لا علاقة للنار مع الماء واما ان يحصل بها تلك الحصة الحاصلة لصور البسائط فيلزم تحصيل نوع واحد بصورتين ويلزم ان يكون جسم واحد نارا وياقوتا مثلا معا لكن هذا الوجه يرد على حلول صور البسائط في الهيولي ايضا فان الصورة النوعية ان حصلت الهيولي تحصيلا غير تحصيل حصل بالصورة الجسمية فقد صار بها الهيولي غير الجسم وان حصلت ذلك التحصيل الذي جاء من قبل الصورة الجسمية فيلزم توارد العلل على تحصيل واحد فان قيل حصل

بالنوعية

بالنوعية التحصيل الاخص بان حصلت الهيولى المتحصلة بالجسمية فجعلتها
جسما مخصوصا قلت هذا انما يصح على قول من يقول بحصول الصورة الجسمية
منفردة على تحصيل النوعية ثم مثل هذا يجري في صور المركبات اذ يجوز ان
يكون حالة في الهيولى ويكون التحصيل الحاصل بها مغاير التحصيل
الحاصل بصور البسائط بان يكون هذا التحصيل جزء الاول كما يظهر من
اخر الحاشية ثم الحق عندي بعد ثبوت الصور النوعية الجوهرية انها
مطلقا حالة بسيطة كانت او تركيبية حالة في الجسم اي المجموع المركب
من الهيولى والصورة الجسمية المتوحد توحدا طبيعيا وذلك لانها
لو كانت حالة في الهيولى فالهيولى محتاجة اما الى الصور كلها فيلزم
انعدامها عند انعدام واحد من الصور واما الى كل واحد من الصور
فيلزم توارد العلل على معلول واحد شخصي لان الهيولى واحد شخصي
واما الى القدر المشترك بين للصور فهذا القدر المشترك اما ذاتي
او عرضي لا سبيل الى الاول لانه اما جزء لتلك الصور فتكون مركبة
وهي فصول باعتبار فيلزم تركب الفصل وقد اجمعوا على بساطة الفصول
فالصور الفصول بسائطة اذ البساطة والتركيب لا يختلف باختلاف الاعتبار
واما تمام مهيات الصور فتكون الصور حقيقة واحدة ولا سبيل الى الثاني
ايضا لانه يلزم ان لا يحتاج الهيولى الى الصور اصلا فتكون اعراضا
انما يحتاج الى امر عارض لها فيكون هذا العارض جوهرا هذا خلف واما الثالث
محتاجة اصلا فيلزم ان يكون اعراضا فان الفرق بين الجوهر الحال والعرض

انما هو بحاجة المحل وعدمها وهذا الا يرد عند كون المحل الجسم فانا نختار ان الجسم محتاج
الى كل واحد من الصور ولا استحالة فيه لان الجسم ليس واحدا شخصيا بل هو
واحد شخصيا بل بالعموم ثم لما كان القول بحلول صور الممكنات في مجموع
العناصر وصور البسائط في الهيولى فرقا بكذبه الوجدان والحدس
فان الصور كلها حكمها واحد اعرض المحشي ره عنه وقال بحلول جميع الصور
في الهيولى لكن لا يلزم الخلف المذكور اولا وقال والبعض محل صور
المركبات كالصورة الياقوتية مثلا هي الهيولى من حيث انها مصورة
بصور البسائط وهي تحصل بتصور ها بصورة ما من صور المركبات التي
يتصور بصوره معينة منها والا يلزم حلول المتحصل في غير المتحصل والسر فيه
ان اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة اتصاف انتزاعي وبالصورة
المعينة اتصاف انضمامي والاتصاف الانتزاعي لا يجب ان يتاخر
عن وجود الموصوف وان استلزمه والاتصاف الانضمامي يجب
ان يتاخر عن وجود الموصوف كما سياتي تفصيله ان شاء الله تعالى
لعل المراد بالهيولى من حيث انها متصورة بصور البسائط الهيولى
المتحصلة بها اي الحصص الحاصلة انواعا اربعة بانضمام الصور الاربع
والحلول فيها حلول طريانى لان الحصة الوحدة المتحصلة بصورة واحدة
لا تستعد لحصول الصورة التركيبية وهو واضح والضرر يلزم ان يكون عنصر
واحد اعنصرا دياقوتيا معا الا كما زعم البعض ان المحل الحصة المتحصلة بصور
ما من صور العناصر كيف ويلزم منه كون الياقوت مثلا عبارة من

عنصر

عنصر ما والصورة النا نوعية ولا ادري ما ذا اراد بقوله وهي تحصيل بصورة
بصورة ماله لا وجه له نظرا الا ان تحصيل بالقدر المشترك بين صور
الانواع المرتبة وهذا لا يصح فان القدر المشترك اما ذاتي فقد عرفت
انه لا ذاتي مشترك بينها او عرضي فح يلزم ان تحصيل الهيولي بعارض
من الصورة لا بها وان كان دعواه ان الاتصاف بها الاتصاف انتزاعي
يويد الاخير وقوله والا يلزم حلول المتحصل في غير المتحصل ماخوذ من كلام المحقق الدواني
ره وقد عرفت ماله وما عليه ثم القول بالاتصاف الانتزاعي وان صح في القدر
المشترك العرضي المنتزع من الصور المخصوصة لكن لا يصح عدم تقدم الموصوف
بهذا الاتصاف الانتزاعي فان منشا هذا الوصف الانتزاعي وصف انضمامي
لان القدر المشترك بين الصور المعينة انما ينتزع من الصور المعينة ضرورة
فالاتصاف به في قوة الاتصاف بالوصف الانضمامي فكيف لا يتاخر
عن وجود الموصوف ثم قال وبهذا ظهر لك ان للهيولي خمس مراتب الاولى
تصورها بالصورة الجسمية المطلقة والثاني تصورها بالصورة الجسمية المعينة
والثالث تصور البسائط والرابع تصورها بالصور التركيبية المطلقة
والخامسة تصورها بالصور التركيبية المعينة انتهى وعلى هذا لا يبق ان
يغير المرتبة الثالثة تصورها بالصورة المطلقة للبسائط وتصورها بالصورة
المعينة لها وتكون المراتب ستا فافهم قوله فما اورد على تعريف الموضوع
ان اصل هذا الايراد ما اورده الشيخ المعقول سند لا على عرضية الصور
النوعية وتقريره ان العرض على قاعدتكم الموجود في محل مستغن عن الحال وصور

المركبات لذلك لان محلها الجسم او الهيولى وكلاهما مستغنيان عن صور
المركبات لان صور البسائط كافية في تقويمها والالم يكن للعناصر وجود وهي
باقية في المركبات فمحال صور المركبات متقومة بدون تلك الصور والمحل
الغير المتقوم موضوع فصور المركبات في موضوع والموجود في الموضوع عرض
فصور المركبات عرض وقد اجيب بان المراد في تعريف الموضوع الاستغنا
عن الحال وجودا وتحصلا نوعيا واعتبر في انحاء الحاجة باحد الوجهين فمحل
صور المركبات وان لم يحتج اليها في الوجود لكن احتاج اليها في التحصيل
النوعي محصلة لصور البسائط ثم اورد عليه ان محل الصورة التركيبية الهيولى
وهي مستغنية عن تلك الصور وربما محصلة بصور البسائط وهي كافية في
تحصلها فلم يتفق اذ ان تحصيل يحتاج فيه الى تلك الصور ولذا اخذ المحشي ره
في تقرير الاعتراض عدم الحاجة في التحصيل النوعي ايضا واجاب بان محل تلك
الصور العناصر الممتزجة الحاملة للكيفية المزاجية وهي محتاجة في التحصيل
النوعي الى تلك الصور فانه قبل انضمام الصور اليها لم يكن مجموع تلك
العناصر المكيفة بالكيفية المزاجية نوعا محصلا وان كان موجودا اذ تلك
الصور حصلها نوعا بالفعل وهذا الجواب قد كان اورد عليه الشيخ المقتول
بان في العناصر الممتزجة امرين العناصر وصفة التركيب والكيفية المزاجية
المزاجية ونحوها وظاهر ان العناصر انفسها غير محتاجة والالم يصح لها بدون
الصور التركيبية وجود فان احتاجت احتاجت في التركيب والمزاج وهما
عرضان فالصور التركيبية مقومة للعرض ومقوم العرض عرض لكن اندفع هذا

الايراد

الايراد بتعميم الحاجة المأخوذة في تعريف المادة وجودا في تعريف الموضوع
عدما ثم اعلم ان تعميم الحاجة بهذا الوجه غير صحيح لان المشائين والاشراقيين
بعد اتفاقهم على ان لا بد من امر زائد على الجسمية يحصل بها نوعا اختلفوا في جوهرية
هذا الامر وعرضيته فالمشاؤن ذهبوا الى الاول والاشراقيون الى الثاني
فلو كان تحصيل الهيئة نوعا يكفي في الجوهرية لما صح هذا الخلاف بوجه واستدلوا
على نفي الحركة في الجوهر بان محل الصورة الجوهرية محتاجة اليها فاذا تبدلت
الصورة الجوهرية بالتدريج ولم يكن فرد منها بالفعل لزم انعدام محلها بالفعل
حال الحركة فلا يصح فيها حركة لان بقاء الموضوع من شرط الحركة فلو تحقق
جوهر لا يكون محله محتاجا اليه لما صح الاستدلال بهذا الوجه وايضا فرعوا على جوهرية
الصورة ان الشجر اذا قطع او انقلب الماء هواء انعدم الجسمية التي كانت
قبل القطع وقبل الانقلاب ولو كانت الجسمية غير محتاجة الى الصورة في
الوجود لما صح هذا الحكم ثم عبارة الشيخ نص في ان المعتبر في الصور الجوهرية الحاجة
باعتبار الوجود لا باعتبار التحصيل النوعي حيث قال في منطق الشفاء فلنبين
الان معنى قولنا الموجود في موضوع فقد رسم العرض انه الموجود في موضوع لا كجزء
منه ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه ثم قال بعد عبارة طويلة واذا عنينا بقولنا
الموجود في شيء اي شيء متحصل القوام بنفسه قد تمت شيئيته دون ما يوجد
فيه اذ هو دونها فلا يتقوم ما يحصل كان فرقا بين حال العرض في الموضوع
وبين حال الصورة في المادة فان الصورة هي الامر الذي يجعل محله موجودا
بالفعل ومحله ليس شيئا بالفعل الا بالصورة واذا تحققت ان المعتبر في موضوع

العرض الاستغناء في الوجود وفي مادة الصورة الحاجة في الوجود فقد علمت
ان الجواب عن الدليل المذكور للشيخ المقول بالوجه المذكور غير تام فان العناصر
الممتزجة غير محتاجة الى الصورة التركيبية في الوجود ضرورة واما ما قيل انه يلزم
على تعميم الحاجة ان يكون الصورة الاعراض التي هي فصل باعتبار جوهر محتاجة
محلها في تحصيله نوعا بالفعل اليه فجوابه ظاهر فان الشيخ قد صرح بامتناع تركب نوع
عرضي من مادة وصورة فليثبت اولا مادة التفصيل ولم يثبت بعد الا بالتسليم ولا بالدليل
واذا اوعيت ما تلونت من الحق الصراح من ان المعتبر في جوهرية الجوهر الحال
حاجة المحل اليه في الوجود وفي العرض انتفاء تلك الحاجة ظهر لك فساد ما استدل
على جوهرية فصول الجواهر بان الفصلية تقتضي ان يكون بهيئة علة لوجود الجنس
الذي هو محله او تحصيله نوعا بالفعل في الوجود التفصيلي الذي قد اخذ فيه الشرط
لا وعرضيته تقتضي ان لا يكون علة لشيء من الاعتبارين ووجه الفساد ان
تقتضي العرضية ليس الا ان يكون علة لوجود الجنس اما ان لا يكون علة
لتحصيله نوعا فلا تقتضيه العرضية وقد اورد عليه انه لو تم لزم ان يكون العرض
فصلا اصلا الا الجوهر والعرض وهذا الايراد انما يرد لو كان المراد الجنس
والفصل الاعراض المادة والصورة ولم يتحقق بعد فانهم قوله المراد بالتباين
ما يشمل التباين الجزئي لما مر من ان المادة يكون موضوعا بالنظر الى الاعراض
القائمة بها لكن هذا انما يتم لو ثبت ان من المواد ما ليس بموضوع اصلا وهو
بعد في حيز الخفاء فالصواب ان المراد التباين باعتبار الحيثية فان المادة
لا يكون موضوعا من حيث انها مادة وكذا الموضوع لا يكون مادة من حيث

انه موضوع

انه موضوع لان المحل الواحد لا يكون ملوة وموضوعا بالنسبة الى حال واحد معاً

قوله اعلم ان الزمان عند جمهور المتكلمين اه المتكلمون ذهبوا الى ان المعروض للقبلية والبعدية حقيقة وبالذات الاشياء المتقدمة والمتاخرة فالقبل كان موجودا في الواقع ولم يكن البعد موجودا فيه ثم يكون البعد موجودا فيه والاول يسمى متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى ليس لازمان من الممكنات الا للباري عز وجل بل في يد الفاعل المختار فما اوجده في الواقع مع عدم الاخر صار متقدما ثم اوجد الاخر اما معه فصار البعد مع او مع عدمه فصار بعد والفلاسفة زعموا ان معروض هذه القبلية والبعدية حقيقة منصرمة متجددة بنفسها يكون لاجزائها تقدم وتاخر بالذات والاشياء الاخر بالعرض بواسطة مقارنته هذه الحقيقة والمتاخرون لما وقفوا على ادلة وجود الزمان ولم يقدروا على التشكيك فيه اذعنوا الوجوده لكن لما كانوا قائلين بحدوث العالم برمته قالوا بحدوث الزمان وتناهيه في جانب الماضي وقسموا التقدم الانفكاكي الى قسمين احدهما ما كان الانفكاك فيه بالنظر الى الحقيقة الزمانية بان يكون القبل في جزء منه متقدم اوحد متقدم والاخر في جزء اوحد متاخرين فالاول قبل والثاني بعد بواسطة قبلية اجزاء هذه الحقيقة والاخر ما كان فيه لا بواسطة هذه الحقيقة بل بالذات بحسب نفس الامر وبين الواقع وسموا هذه القبلية بالقبلية الذاتية وهي ما وراء القبلية الذاتية الدايرة على السنة الكافة وصاحب الافق المبين لما عليه في جعلية الجاعلية ورسخ رسوخ الشيطانية البعيدة عن الفطانة فاختار هذا القول وضم اليه الاباطيل التي رده

الى اسفل السافلين وافتضح بها لدى العلماء الراسخين فبذ عالم قصه الى رفض ما عليه جمهور المليين وبعض ما عليه الفلاسفه من المشائين والاشراقيين وسمى هذه القبلية السرمدية والبعدية بالبعدية الدهرية وصنف فى بيانه كتبا مبسوطة ودفاتر مكذوبة عباراتها مطنبة والفاظها معجبة مشتملة على سفسطات مخترعة والفاظ مغربة لا يوجد فى اطلاقات العرب العرباء وينفر عنها اسماع الفصحاء وليس تحتها معان الا الشوائب المخيلة والسفسطات المزخرفة وملخص مقاله ان القبلية الانفكاكية ما بحسبه يمتنع ان يوجد المتاخر مع المتقدم وهذا على ضربين احدهما ما يتخلل بمتداد او لا ممتد وهذا يقتضى حدين يكون فى احدهما القبل وفى الاخر البعد وثانيهما ما بحسبه يوجد فى متن الواقع ويلوح الدهر المتقدم مع عدم المتاخر ثم يبطل هو ويقوم بدله المتاخر من دون تخلل ممتد ولا ممتد اصلا وهذا الانفكاك يقتضى ان يتخلل الممتد او الا ممتد وذلك لاباء الدهر عن الامتداد ولبراءة هذا النحو من اللحوق عن الامتداد وادعى ان الفلاسفه ايضا لا ينكرون هذا النحو من القبلية لكنهم يدرجون فى الزمانية وسيفصل هذا القول مع ما عليه فى موضع يليق به فانتظره قوله فالقديم الزمانى عند جمهور المتكلمين آه قد عرفت الاقوال الثلثة فى الزمان واللذة فاختلف تفسير القديم والحادث بحسب قول قول فالقديم على راى المتكلمين ما لا يكون مسبوقا بالعدم فى نفس الامر الواقع والحادث الزمانى ما يكون مسبوقا به فى الواقع لان الاعدام والوجودات كلها عندهم واقعية فالعدم عين الواقع وما يوجد لدينا يوجد فى الواقع لكن لما كان عندهم السبق واللحوق

هذا

بهذا الوجه يوجب توهم ممتد غير متناه يكون القديم مستمرا فيه من دون تو[قف]
له عليه ولا على جزء منه ويكون الحادث في منتظر منه وقبله عدمه في
تلك المدة الغير المتناهية فلذا فسر المصرح القديم الزماني بما لا اول لوجوده
والحادث الزماني بما لوجوده اول واما الفلاسفة فلما زعموا ان لا تجدد
لا تعاقب في نفس الامر والواقع لم يصح ان تقابل فيها عدم ثم وجد او وجد
ثم عدم والموجودات كلها قديمة بحسب هذا النحو من الوجود والزمان الغير
المتناهي عندهم مع ما فيه من الزمانيات المتحصصة لجزء منه منطبقا عليه
او غير منطبق او في حد منه موجود في نفس الامر فلا فوت ولا لحوق في
هذا النحو من الوجود انما الفوت واللحوق لبعض الزمانيات عن بعض
بحسب الوجود الزماني فالموجودات في نفس الامر المعبر عنه بالدهر الغير
المسبوقة بالعدم تسمى بها قديما دهرية واما القديم الزماني عندهم فما كان
وجوده مستوعبا للزمان الغير المتناهي في جانب الماضي منطبقا عليه كالحركة
القطعية الافلاك او غير منطبق كالحركة التوسطية الافلاك والحادث
الزماني ما لوجوده بحيث منه ويكون سابقة العدم فتعريف المصرح شامل
لمذهب الفلاسفة ايضا واما على طور صاحب الافق المبين فالقديم
قديمان دهري وزماني وكذا الحادث حادثان دهري وزماني فالقديم
الدهري ما لا يكون مسبوقا بالقديم الصريح في وعاء الدهر والقديم الزماني
ما يكون مستوعبا وجوده للزمان المتناهي في جانب الماضي والحادث
الدهري ما يكون مسبوقا بالعدم الصريح في وعاء الدهر والحادث الزماني ما

يخصص وجوده بجزء من الزمان ويكون في الاجزاء السابقة العدم والمسبوقية
والمحشي رحمه الله تعالى مع القول بحدوث الزمان غير القديم الزماني بما فسر
به القديم الدهري فعنده القديم الزماني ما عند صاحب الافق المبين القديم الدهري
وقد قال في بعض حواشي مبحث الحادث والقديم انه بما سمي القديم الزماني
ونسب الى الزماني باعتبار بعض انواعه وهذا الكلام لا غبار فيه لانه لا مشاحة
في الاصطلاح واعلم ان بعض الاعلام قد حمل كلام المحشي رده على اصطلاح
صاحب الافق المبين هو ان القديم ما كان مستوعبا للزمان في جانب
الماضي ولما كان لا يصح عدم كونه مسبوقا بالعدم الصريح في وعاء الواقع الزمان
لما كان حادثا كان مسبوقا بالعدم في الواقع فكيف ما يستوعبه حمل كلامه على
ما جوز صاحب الافق المبين في قبساته من ان تناهي الزمان لا يستلزم
الحدوث بل يجوز ان يكون الزمان المتناهي واقعا في متن الدهر بلا سبقه
عدم كما ان الفلك المتناهي واقع بلا سبقه عدم وانما حكمنا بحدوثه الدهري
لدليل آخر دل عليه لا لاستلزام التناهي اياه وارتضى بصحة هذا التجويز تلميذه
الصدر الشيرازي في شرح الهداية الاثيرية فتمشى كلام المحشي رده على هذا
وقال ما استوعب وجوده الزمان لا يكون مسبوقا بالعدم الصريح في متن
الواقع ثم اعترض ان الزمان يلزمه التقضي والتجدد بل هو نفس اتصال
التقضي والتجدد فاذا لم يكن قبله تقض وتجدد فيصير حادثا والقياس على
الفلك فاسد لانه قار الذات فيمكن ان يوجد بجميع اجزائه في الواقع
بلا سبقه عدم وهذا بخلاف الزمان لانه لعدم قراره لا يوجد الاجزاء بجزء فاذا

فرض

فرض التناهي لم يوجد عدم القرار فصار رجاؤنا و هذا الكلام ومن هذا المحقق لا لبطال
هذا الجوهر حق لاعتبار عليه لكن من اين علم ان مطمح نظر المحشي رد هذا الرأي
انبنى الفساد بل مقصوده ما ذكرنا كما صرح به فيما بحث القديم والحادث
لكن نقي انه قد نسب هذا المعنى الى الفلاسفة في ذلك البحث وهذا الظاهر
ينافي ما ذكره ههنا فليتأمل فيه قوله قال بعضهم جزم بوجوده ومنهم الامام حجة
الاسلام ابو حامد محمد الغزالي قدس سره و اوافقنا اذ انه فانه ذهب
الى تجرد النفوس الناطقة قوله وهذا المعالي بعد استكمالها ه وذلك لان
الاشارة مبناها على قصد المشير حين قصد التعين والقصد كما يتعلق اولا
وبالذات الى المحسوس بالذات يتعلق الى المحسوس بالعرض قوله لكن
التوجه بان المشار اليه ه قد يناقش فيه بان كون المشار اليه ههنا او
هناك بالذات وان كان بالذات للجوهر وبالعرض للعرض لكن
ان يكون تعين الحس بانه ههنا او هناك للجوهر بالذات فان التعين
فعل المشير ومن الجائز ان يعين المشير بانه مكان بالعرض بانه ههنا او
هناك بالذات كما ان المحسوسية بالذات كما ان المحسوسية بالذات
لبعض الاعراض وبالعرض لمحالها لكن التعين بالمحسوسية يجوز ان يكون
بالذات للمحسوس بالعرض قوله وبهذا يندفع ما يتراءى وروده ه اما اندفاع
الاول فلان فعل المشير انما هو الاشارة بالمعنى الاول لا الاشارة بالمعنى
الثاني الذي هو الامتداد واما اندفاع الثاني فلانه لا يلزم الاشارة
المحسوسية بالذات في معنى من العالي واما اندفاع الثالث فلانه قدس سره

ما قال في بحث الحلول في حواشي التجريد انما هو في المعنى الثاني والذي قال
بها انما هو في الحلول بالمعنى الثالث قوله لانها ليست متحيزة بالذات اه هذا
الظاهر لا يصلح جوابا لان تخصيص المعرف الخاص يزيد في المعرف عموما
زايدا اذ قد كان الايراد بعموم المعرف لا لخصوصه حتى يفيد تخصيص المعرف
ومقصوده انه ان خص المعرف بالحلول في المتحيز بالذات وجب التقييد
في المعرف فيخرج الاطراف المتداخلة بحسب وجودي الحال والمحل اه يعني
بحيث يكون وجود الحال والمحل اثنين عن تعدد الاشارة بالنظر الى وجود
بهما وبهما قد يتحد الاشارة بالنظر الى التداخل واما بالنظر الى وجودهما فيصح
التعدد بل يقع في بعض الصور بارتفاع التداخل قوله مع ان المتكلمين لا يقولون
بها يعني ان هذا التعريف للمتكلمين وهم لا يقولون بوجود الاطراف قوله فان
العرض مثل السواد لا يحمل اه الظاهر ان اللام الاستغراق يعني ان كل عرض
لا يحمل على موضوعه مواطاة فلا يصدق تعريف الحلول على شيء من افراده كما صرح
به الصدر الشيرازي في شرح الهداية الاثيرية وهذا بناء على ان حمل الصفات
المحمولة مواطاة لا يسمى حلولا قوله واجاب عنه بعض المحققين اه لعل كلام
بالمعنى وقال هذا المحقق في اخر تقريره والحاصل ان تصور الاختصاص
الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت بديهي بوجه يمتاز عن غيره وذلك
يكفي في المقصود فان العقل يجد الاوصاف اختصاصا خاصا بموصوفاتها
لا نشاركها فيه غيرها والعقل يفرق بين ذلك الاختصاص والاختصاصات
الاخر وهذه العلاقة يعبر عنها بكون وجودها لها اي كون وجودها بالبطنة قوله

ذات نعلم

وانت تعلم ان الاختصاص الناعت اه فان فيه النوعية يدل على ان الناعتية
بسبب الاختصاص فلا يكون الوصف لذاته نعتا وانت لا يذهب عليك
ان الناعتية ليست مربوطة بايدي الاسباب بل الذات لنقصان فيها لا تصلح
موجودة الا ان يكون نعتا كما حقق في موضعه فتوصيف الاختصاص بالناعتية
اما لسامح فقد اشار المحقق اليه واما لان الاختصاص لازم من لوازم
النقص في الذات فقد صارت الذات ملزومة للناعتية الاختصاص
اللازم لها من جوهرها فقد اشار المحقق الى هذا دح للاشكال قوله مع انه على
ذلك التقدير اه قال في الحاشية الصفات المتفقة لها اختصاص بموصوفاتها
وهو مناط الاتحاد وهما معها اتحادا بالعرض وحملها عليه حملا بالمواطاة وانت
لا يذهب عليك ان الامر اصطلاحي فلا بد من النقل من ائمة لغات هذا
الفن ان الحمل بالعرض يسمى حلولا وقد صرح تفاوت الفن خلاف ذلك
دح للاشكال اصلا قوله فلا دلالة اه فيه اشارة الى ان كلام المحقق ايل
اليه ايضا بان يقال المراد بقوله لا انه لا لسبب امر اخر ان يكون لذاته من
دون واسطة في العروض لا لسبب امر يكون معروضا بالذات وقد يطلق على
الواسطة لفظ السبب مجازا قوله والمراد بالنعت اه قد عرفت ان هذه
الارادة بناء على زعم جمهور المعرفين بهذا التعريف قوله وبهذا النظر ان
العرض اعم من العرضي لما بين ان المراد في تعريف الحلول ما يعم الحمل
وهو لو جد في العرضي ايضا فيكون مندرجا تحت العرض بما هو عرضي لا كما قال
المحقق الدواني ان ما هو عرضي باعتبار يصير عرضا باعتبار فانه بحث اخر

قوله كما يلوح اليه ما نقل من المعلم الاول اه الذي نقل عنه هو تمثيل العرض بالمضافات
ولا يتعين ذلك لكون المضافات اعراضا فلا يصلح تأييدا فانه يحتمل ان يكون
التمثيل بها لكونها متحدة مع الاعراض باعتبار كما زعم المحقق الدوانى رحمه الله تعالى
او للمسامحة المشهورة وسيجي ان شاء الله تعالى في مرصد المهيته ما يشير الى ان
الحلول غير الحمل فانتظر التركيب من الوصف غير معقول اه قيل هذا النقض
على الدليل وانت لا تذهب عليك ان غاية ما لزم من دليل المخبر هو
بطلان الجزئية وهذا النقض المستدل فلان مقصوده ان الجزئية باطلة في نفس الامر
ويلزم منها فلا يكون اه كورجوابا عنه بل الحق ان هذا دليل آخر على بطلان
التالي وليس هذا بناء على ان المستدل اعترف في الدليل بالوصفية
حتى قيل اذا اريد به المعنى اللغوي لم يمس قول المصرح بل مقصوده ان
كونه وصفا ضروري لكونه سلبيا فلا يصلح للجزئية قال في الحاشية ان
اريد بالوصف مبداءه فالجواب ان التجرد سلب بسيط ومبداء خصوصية
الذات ليس المفصوانه ان اريد به وصف التجرد فالجواب ما ذكر من ان
التركيب اه وان اريد المبداء فالجواب هذا بل المقصود انه ان اريد
بالتجرد ما يفهم من اللفظ فالجواب ما في المتن وان اريد المبداء فالجواب
هذا فانه يستلزم عروض الشيء لنفسه في البعض هذا الاستلزام على ان
صفة الكل صفة لجميع اجزايه وهو بعد في خفاء وقرر البعض بان الصفة
محمولة على نفسها دلوا وليا فان كانت جزء لشيء وهي صفة له فهي خارجة
عن نفسها فهي خارج محمول وهو معنى العروض دفيه ما فيه من التكلف

دالحق

والحق ان امتناع كون الصفة جزء ضروري والاطالة فيه بالاستدلال
بامثال هذه المقدمات لا يرجع الى طائل قوله لفظ او لمنع الحلول اشارة
الى انه يلزم قدم الحادث وحدوث القديم هذا مبني على ان القدم
والحدوث من لوازم ماهيه موضوعاتها المرصد الاول في الوجود والعدم
المقصد الاول في تعريفه قوله الظاهر ان القائل بالبديهية آه قال الصدر
المعاصر ره للمحقق الدواني ره معترضا على منع بديهية الوجود مستندا الى القول
بالكثرة وبالقول بالياس عن تصوره ان اريد منع تصور افراده العارضة
للماهيات بكنه الحقيقة فيرد عليه انه ليس للوجود عروض للماهيات صلا
لا ذهنا ولا خارجا بل ينتزع العقل من الماهيات الموجودة ذلك المفهوم
الواحد المسمى بالوجود وقد قالوا الوجود من المحمولات العقلية لامتناع
استغنائه عن المحل وحصوله فيه فلا يكون وجودات الماهية افراده حقيقة
بل هي نفسه مضافا الى الماهيات فيكون حصصا وقد اعترف الخائع بذلك
حيث قال واثبات ان في الموجودات امرا وراء الماهية والوجود
المطلق وحصصه زايدا على الماهية عارضا لها مما لا سبيل اليه نعم لو كان
لذلك المفهوم فرد وراء الحصة في نفس الامر وعلم بانه حقيقة يوجه المنع و
ان اريد منع تصور هذا المفهوم ففيه انه بسيط لا جنس له ولا فصل ولكنه
الحقيقة ليس الا هذا المفهوم البسيط نفسه البديهي التصور وتعقب عليه
المحقق الدواني ره بانه لو فرض توقف البديهية على ان ليس لهذا المفهوم
فرد فلا بد لاثباته من دليل وبانه لا يلزم من كون افراده حصصا وكون

المطلق بوعالة بديهية الا اذا ثبت تصوره بالكنه والحقيقة وكونه بسيطا وكذا كونه

انتزاعيا لا يستلزم البديهية فلك ان تاخذ من السوال والجواب الاول

النزاع في الوجود بانه بديهي ام لا على ان له حقيقة سوى هذا المفهوم ويكون لها افراد

موجودة ام لا فمن زعم الاول حكم بالنظرية او البداهة ومن زعم الثاني حكم بالبداهة

ولما كان المتاخرون ادعوا البديهية في ان صدق الوجود وساير المفهومات

المصدرية على ما عدا حصصه مستحيل فلا يصح كون الوجود صادقا على حقيقته

تكون نظرية او ما يوسته بغير النزاع لبعض الافاضل الى تصور الوجود

بما به تفرد الاشياء او كونه مبدا الاثار ثم نوزع بان معنونه هل هو بديهي التصور

بان يكون نفس هذا المفهوم المصدري او نظريا او ما يوسه بان يكون

شيء وراءه منشاء لانتزاعه وان لم يصدق هو عليه وح الظ يكون النزاع

معنويا بالاشتبهة وما قيل لا بد من تعيين الموضوع اولا ثم بحث عن اعراضه

الذاتية ليس بشيء لان تصور الموضوع بالكنه غير مشروطة واما التصور

بوجه تمايز به عن جميع ما عداه فمحقق ويفهم من الجواب الثاني للمحقق الدواني ره انه

يمكن النزاع في المصدري وهذا بعيد جدا فان بداهة المصدري ضرورية لا يمكن

الخفاء نعم دعوى بداهة المفهومات الانتزاعية برمتها كما يظهر من كلام المحشي ره او

استلزام البساطة والانتزاعية اياها كما يظهر من كلام ذلك الصدر ره مما لا سبيل

اليه وانت تعلم ان بداهة الوجود الحقيقي مما لا يدعي احد اذ لعدة الانظار الغابرة

الى الان لم يتحقق عند احد انه ما هو فقد ظهر لك ان دعوى النظرية لا يصح من عاقل

في المصدري فلا سبيل اذن الى النزاع المعنوي الا باحد الوجهين المذكورين

ودعوى

ودعوى ان ليس للمعاني المصدرية افراد موجودة مما لم يصح برهان انما السبيل
الاستقراء فلا تعويل عليه فحرر الحاصل ان النزاع انما وقع في الوجود الذي به موجودية
الاشياء فمن زعم ان تقرر الاشياء بهذا المفهوم البديهي التصور حكم بالبديهية
ومن زعم ان تقرر الاشياء بغير هذا المفهوم سواء كان فردا لهذا المفهوم ام لا حكم
بالنظرية او المالوسية لكن النزاع بهذا الوجه بما سبيه ان يتعرض في دليل كل
فريق بهذا المعنى فلهذا اعرض المحقق ره عن النزاع المعنوي بهذا الوجه وقال
الظاهر ان ادعوى البديهية اراد بديهية هذا المفهوم المصدري ومن ادعى
الكسبية او المالوسية اراد الحقيقة فالنزاع بين قايلي البديهية والقايلين
الاخرين لفظي وبين قايلي الكسبية وقايلي المالوسية معنوي واورد عليه
بان النزاع اللفظي بعيد عن المحصلين اذ يلزم ح عدم فهم كل مراد الاخر مع استمرار
البحث من القديم الى الان ولعله لا بعد فيه في هذا المقام فانهم لم ينقل من الادلة
الاستدلال على البديهية اصلا بل انما يدعون البديهية وقوم منهم عرفوه ومنهم من
حكم بالمالوسية ولم ينقل اعتراض احد من الفريق على الاخر ولما جاء الامام ره بعد
هم ظن الفريقين متنازعين فلا جهل لاحد عن مطلوب الاخر والجهل انما جاء من
قبل الامام ره والمحذور فيه ثم الصدر المعاصر لذلك المحقق تصدى لاثبات
البديهية بوجه اخر هو ان الوجود امر عقلي لا تحقق له في نفس الامر اصلا لا افرادا ولا خارجا
فكنهه نفسه اذ لم يوخذ منه معقول وموجود حتى يتصور ان ما هو المعقول منه كون
الوجود او وجهه وذاته وزان الكلي العرضي الذي لا فرد له في نفس الامر فلا يكون
ذاتيا او عرضيا لشيء لكن الوجود على ما ذهب اليه المحققون امر عقلي لا وجود له في

نخارج للبراهين المذكورة في لبيّنهم لا سيما كتاب الاشراق ولا في الذهن لان ما يحصل
في الذهن ليس فرداله ضرورة ان زيداليس موجود بما في ذهنا من وجوده كما انه
ليس متحركا بما في ذهنا من حركته وتعقب عليه المحقق الدواني ره بان الوجود ان
كان انتزاعيا لكنه ليس امرا اختراعيا فيكون له نحو في نفس الامر كساير الاضافات
والامور الاعتبارية والكار وجوده الذهني مكابرة صريحة والتمسك بان
زيداليس موجودا بما في ذهنا من الوجود يقتضي ان لا يكون الاعراض الموجودة
في الخارج موجودة في الذهن ايضا فان الثبوت الاسود لا يكون اسود بما في
ذهنا من السواد على انا لا نسلم انه ليس موجودا بالوجود الحاصل في ذهنا فان
الموجود في الذهن هو حقيقة الوجود كما هو مذهب المحققين والتشبيه بالكلي الفرضي
في غاية البعد فان له حصصا وقد حكم القوم بان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه
انتهى ونقول هذا البعد التحقيق ان الوجود الذي به موجودية الاشياء ليس شيئا
اي شيء يصدق عليه الوجود ويكون مناط موجودية الاشياء وتترتب الاثار
وليس هذا الشيء امرا اعتباريا ولا ذهنيا بل المهيات باسرها تنوب مناب الوجود
اعني انها بانفسها مناط الموجودية وترتب الاثار وتاثير الجاعل ليس الا في تقررها
جعلا بسيطا ويكون انفسها مصداقا للموجودية وذلك لانه لو كان امرورا
المهيات يكون مناطا للموجودية لا يخلو ان يقوم بالمهيات ايضا لما ستذكره
انشاء الله تعالى ولا انتزاعا لان ما به موجودية الاشياء يكون سابقا
عليها وهذا الامر الانتزاعي يكون سابقا وليس له تقرر وتحقق الا بالمهيات التي
هي المنتزع عنها فاذن ليس امرا يقوم بالمهيات ونفس المهيات موجودة به لا فيثاما

الضا

انضماميا ولا انتزاعيا واما وجوده في الذهن امر يكون مصداقا بحسب وجوده الذهني
ولانه يلزم ح ان يكون الماهية موجودة نسبه لقوم بالذهن وهذا مثل ان يقال زيد
ضارب بضرب قايم ببكر وهذا سفسطه ولا ينتقض هذا بالاعراض الموجودة في
الخارج كما زعم المحقق لان الاعراض الموجودة في الذهن ليست مبداء للاتصاف
البته والا لزم المحال وما قال في العلاوة ساقط كما لا يخفى ولا يلزم
هذا في ساير الانتزاعيات لانها ليست مناطا للموجودية بل بصيرورة
الشي نحو ما مثلا العدمي كونه متاخرا عن تقرر الفوقية بتقرر منشاءها
وليست باعتبار وجودها الذهني منشاء الاتصاف واذا تمهد هذا فنقول
لا يمكن النزاع في بديهية الوجود الذي به موجودية الاشياء لانه امر اعتباري
ليس له حقيقه انما هو امر يخترعه العقل فليس هناك مما يصدق عليه الوجود
ويكون مناط الموجودية ويقوم بالماهيات حتى يكون بديهيا او نظريا او مالو
وهل هذا الا كما يقول بان يصدق عليه شريك الباري بديهي او نظري او مالو
واما الهيات التي هي ماهيته مناب الوجود فهي غير صالحة لدعوى البديهية
كما نبه عليه المحقق قدس سره فقد بان لك ان لا وجود هناك يكون
قابلا لدعوى البديهية او الكسبية واما المصدري فقد علمت انه ليس في
شي واما ما زعمه ذلك الصدر اذا لم يكن الوجود شيئا واقعيا صار بديهيا
فقاسد لا يلتفت اليه واما ما زعم ان ليس للوجود المصدري واقعيه
ولا هو عارض لشي ففاسد ايضا ومكابرة صريحه وكلام ذلك المحقق عليه
تام من غير قصور وليس مقصود ذلك الصدر ما ذكرنا فانه لشترك ساير

الانتزاعيات للوجود في عدم الواقعية كما يلوح في بعض عباراته وهو مكابرة
فاضحة وبالجملة ليس للوجود الذي به الموجودية مصداق سوى الماهية ولا شك
ان ذلك يكون بديهيا او نظريا سوى الماهية وهي غير متنازع فيها فتدبر قوله
قال الشيخ في التعليقات انتفاء اه قال الصدر الشيرازي ره هذا يدل على
ان الوجود الخاص هي الماهية وليس كذلك بل الوجود الخاص امر اخر يصير الماهية
بسببه موجودا مترتب الآثار وذلك ان تفسر كلام الشيخ بان المراد بالحقيقة
ما به الواقعية والمعنى ان كل امر له ما به الواقعية به يصير تلك الماهية اي متقرر فللمثلث
ما به واقعية به يتقرر المثلث وهذا اي ما به الوجود الخاص في اصطلاحنا وقيل
المحشي ره اورد هذا الكلام لتأييد تعدد المعاني للفظ الوجود ردا على من زعم
ان ليس له الا معنى واحد وهو بعيد قوله ضرورة ان كنهه ليس الا ما يرتسم في الذهن
اه هذا هو الذي ادعى الصدر المحقق ره ويرد عليه ما اورده المحقق الدواني ره من انه
ليس اختراعيا فيجوز ان يكون كنهه انتزاعيا اخر لا يقدر العقل على انتزاعه
الا بان يترع ولا ذاتياته او عرضياته فتحصيل العلم به ثم نعلم ان هذا المعلوم مما له علاقة
مع المنشأ بحيث يصح انتزاعه عنه ولا بعد فيه اصلا ومن ادعى بطلانه فعليه
البيان فالاولى ان يخص بالوجود المصدري فانا نعلم ضرورة ان ليس كنهه
الا ما حصل في العقل من الصيرورة والانكار مكابرة وتصور الوجود الحقيقي اه
يعني ان النزاع بين قائلي النظرية والبداهة معنوي فانه في الوجود الحقيقي
الذي به موجودية الاشياء ثم فرع على خلاف اخر هو انه عين الواجب تعالى
شانه او امر مغاير له زائد على الماهيات وعلى الاول يكون تصوره ممتنعا

وعلى الثاني

وعلى الثاني يكون نظرياً واورد عليه انه لو كان المعنى ما ذكر يتعرض احد الفريقين
في دليله والضاً دليلي قايلي الماهوسية بنيح استحالة التصور على تقدير كونه عين
الماهية او قايماً به والقول بان الدليل لعله من مخترعات المتاخرين لا يلتفت
اليه فان قلت قد ثبت ان ليس هناك حقيقة يكون مصداقاً للموجودية
فلا يصح هذا النزاع قلت انما ثبت انه لا يصح مصداقاً للموجودية سوى الماهية و
سنبين ذلك ببرهان اخر والماهيات صالحة لهذا النزاع ولا يصلح احد لان
يدعي بديهيا فتامل فيه قوله ثم لا يخفى ان تعذر تصور الشيء بالكنه ان لم يرد
بالتصور بالكنه مصطلحه وهو تصور الحد بان يجعل مرآة للمحدود والمحمل بل تصور
الكنه اعم من ان يكون تصور المحمل او مفصل لمجعول مرآة للملاحظة وحاصل
كلامه ان تعذر تصور كنه الشيء لا يمكن معرفته برسمه لانه بالرسم لا يحصل تصور
ذلك المتصور لانه تحصيل الحاصل فلا بد من التصور بوجه اخر فلم يكن المرسوم
ذلك المتصور بل هو مع وجهه والغرض من هذا الكلام تقرير كلام الشيخ
قدس سره ان الوجود لما كان بديهيا لا يعرف الا تعريفا لفظيا ودفع ما يورد ان
الكلام في بداهة كنهه وهو لا يمنع تعريفه الحقيقي بالرسم لان الرسم لم يفرض بداهة
ولا يلزم من بداهة الكنه بداهة الرسم ثم اورد عليه النقض بانه لو تم لامتنع الرسم
اصلا لا قبل معرفة الكنه ولا بعده لانه لا يقصد بالرسم معرفة الكنه لان
الرسم لا يفيد الكنه كما اعترف به المحشي ره فلا يقصد الا معرفته بوجه من وجوهه
فلم يكن المرسوم ذلك الشيء وان قيل ان المرسوم اذا لم يكن حاصلا من
قبل امكن الالتفات اليه بالرسم قيل مثله بعد معرفة الكنه لانه كما يكون

الالتفات قبل الى ذلك المرسوم ويبقى المرسوم مرسوما كذلك بعد معرفة الكنه الا يمكن
الالتفات بالرسم ويبقى ذلك المرسوم مرسوما لان الالتفات الى نفس الشي مع قطع النظر
عن العوارض وبالجملة جهة الربط اى الملاحظة لا تكون معتبرة في جانب الملتفت
اليه والنص لقائل ان يقول يلزم ان لا يجوز ترسيم بعد ترسيم لان المقصد بالرسم معرفة
ذلك المعلوم بالرسم فيلزم تحصيل الحاصل او معرفته بوجه اخر فلم يبق المرسوم
الاول مرسوما وقد ينقض بالتحديد بعد الترسيم لان المقصد بالتحديد ليس ما عرف
سابقا لانه تحصيل الحاصل بل لا بد من معرفة ذلك الشي بوجه اخر فلم يكن المرسوم
محدودا هكذا دفع القيل والقال ولم ينبه احد على حقيقة الحال وانا اطلعك
على الحق الصراح فاعلم لو نه ليس المقصد ههنا المنع عن الالتفات الى الشي
بعد معرفة كنهه بالعوارض كيف وهذا النحو من الالتفات واقع ضرورة و
لا يمكن من عاقل انكاره ويجوز المخبره التعريف اللفظي بعد معرفة الكنه
بل المقصد منع الترسيم بطريق الكسب بعد معرفة الكنه وتقرير الكلام موقوف
على تمهيد مقدمة هي ان المقصد من الكسب معرفة امر لم يكن حاصلا من قبل
والمقصد من الكسب في باب التصورات تحصيل كنه شي او معرفته بوجه يمتاز عما
عداه لا غير فح نقول لو امكن الترسيم بطريق الكسب بعد معرفة الكنه فاما تحصيل
الكنه الذي لم يكن حاصلا من قبل وهو باطل لان المفروض تصور الكنه واما للتميز
عما عداه وقد كان حاصلا باتم وجه واما للالتفات الى امر لم يكن ملتفتا
اليه قبل ذلك بواسطة الكاسب والالتفات اليه قد كان حاصلا فلا بد من
تقييد في الكسب يخرج به عن المعلومية والحصول فيقصد بالحركة الفكرية تحصيله

باحد الوجوه

باحد الوجوه المذكورة وح لم يبق ذلك المعرف معرفا بل صار المعرف بالرسم شيئا اخر ولا يكفي في ذلك التعدد في آلة الالتفات لان هذا العدد ونغاير في الكاسب وهو القيد لدفع الاستحالات اللازمة في الكسب ومن هنا ظهر سقوط ما اورد المورد بقوله وبالجملة جهة الالتفات لا يكون معتبرا في جانب الملتفت اليه فانه انكار امر لم يدعه المستدل فانه لم يدع ان جهة الالتفات يجب ان يعتبر في الملتفت فيلزم تقيده بل كان يقول لا يتصور الالتفات لطريق الكسب الى معلوم الكنه فلا بد من التقيد وقد تبين لك سقوط النقوض اما الاول فلان المرسوم لما لم يكن حاصلا من قبل والامتياز عن جميع ما عداه يمكن الكسب بالرسم بهذا التميز ولا يعتبر التقيد في الملتفت اليه لعدم الاستحالة في الالتفات اليه وهذا بخلاف ما بعد معرفة الكنه فانه قد حصل وامتاز والتفت اليه فلا يمكن الكسب لاجل شيء منها واما النقض بالترسيم بعد الترسيم فالجواب عنه انه وان حصل بالرسم الاول الامتياز الا ان الرسوم لما كانت تختلف بالجلاء والخفاء والاختصاص لقيد كل رسم امتيازا لا يفيده الاخر فيجوز ان يلتفت برسم الامتياز ثم يلتفت برسم اخر الامتياز الاتم منه نعم لو فرض الرسمان المتساويان في افادة الامتياز يلزم انه لا يمكن الكسب بالرسم الاخر بعد معرفته باحدهما واما بعد معرفة الكنه فلا يتصور هذا لان الكنه قد افاد الامتياز باتم وجه فلا يمكن الكسب لتحصيل الامتياز والاب عن النقض بتحديد المرسوم المعلوم بالرسم ظاهر فانه كان ممتازا غير حاصل والان بالتحديد قصد تحصيله فلا استحالة وما قيل انه يلزم ان لا يصح التحديد بعد معرفة الكنه الاجمالي فاسد لانا نلتزم ذلك

لان الكنه التفصيل انما يفيد الالتفات الى الكنه الاجمالي وقد كان حاصلاً فلا يصح

بطريق الكسب تجديده بعده نعم ربما يزول الالتفات بعد معرفة الكنه اليه ::

فيرسم او يحد ويلتفت اليه ويحضره مرة اخرى وهذا ليس من الترسيم والتحديد في

شيء بل هو من قبيل التعريف اللفظي اللهم قد ينقض اصل المدعى بان المحسوس ربما يلتفت

اليه بالوجوه بعد معرفته حساً والعلم الاحساسي عند المخبر علم بكنه الشيء فوقع الترسيم

بعد معرفة كنه الشيء وبان النفس ربما يلتفت اليها بالوجوه والخواص مع كونها معلومة

بالعلم الحضوري الذي هو علم بكنه الشيء عنده والجواب عنهما ان المعلوم بالاحساس

والعلم الحضوري ليس الا الجزئي فان اريد الالتفات اليه بالخواص فلا كسب

هناك لان الجزئي لا يكون مكتسباً فلا نقض لانا لا نمنع الرسم بطريق الكسب

بعد معرفة الكنه وان اريد الالتفات الى حقائق المحسوسات والنفس فلم

يكن حاصلاً بالكنه من قبل فتامل وكن من الشاكرين ولعل ما ذكر من النفائس

المختصة بهذا الكتاب والله تعالى اعلم بحقيقة الحال فعلى تقدير كون تصور

الوجود بديهياً اورد عليه بان البديهي لا يستلزم الحصول فيجوز ان يكون

الوجود غير حاصل ويعرف حداً او رسماً لاجل تحصيله فلا يكون تعريفاً لفظياً الا ان

يقال الظاهر حصول الوجود لانه من اجلى البديهيات حتى يحصل للبلهاء والصبيان

وانت لا يذهب عليك ان الرسم والحد الحقيقيين انما يكونان بطريق

الكسب والكسب لا يكون الا في النظري فلو فرض الوجود بديهياً لا يمكن التحديد

والرسم الحقيقيان فاما ان يكفي مجرد الالتفات فلا يمكن تعريف اصلاً او

لا يكفي فيكون فيه نوع خفاء فيعرف لازالة هذا الخفاء كما ننبه على القضايا البديهية

على القياس

على القياس وهو المراد بالتعريف اللفظي اولا تسمع اهل المنطق يقولون ان البديهي
لا يعرف الا تعريفا لفظيا فالتعريف اللفظي ما يكون لازالة الخفاء لا للتحصيل
الموقوف عليه فافهم قال الشيخ المحقق قدس سره فان بديهية التصور صفة خارجية
اه حاصله ان بديهية التصور صفة خارجية عن البديهي والاوصاف الخارجية
يمكن فيها النظرية فيجوز ان يكون نظرية فالغرض تجويز النظرية وصفه الاختلاف
فيها ولم يرد ان البديهية صفة خارجية فيكون نظرية البتة حتى يرد ان اللوازم
البينة صفات خارجية وليست نظرية فاستلزام خروج الصفة النظرية
ممنوعة وفي الكلام اشارة الى ان الذاتيات الداخلة في الذات لا يمكن
نظريتها ولا يجوز عدم ثبوتها للذات عند العقل حتى يتصور الاختلاف
في النظرية والبديهية وهذا هو المشهور بين السنية القوم ان ثبوت الذاتيات
ضرورية لكن ينبغي ان يعتبر الذاتية الموجبة للبديهية هي الذاتية بالنظر الى
العنوان للموضوع فالذي جعل عنوانا ان كان الذاتي ذاتيا له فثبوته ضروري
والا فالشي اذا تصور بالوجه الرسم فذاتيات حقيقته يجوز ان يكون نظرية
الا ترى ان الاتصال عندهم نظري مع انه ذاتي الجسم ولذا قيد الشيخ المقتول
في مسالكه كون الذاتي بين الثبوت بما اذا كان الذات متصورة بالكنه
واورد عليه اه حاصله ان الضرورة والنظرية من الوجدانيات لتعرف
بمعرفة كيفية الحصول فلا احتياج الى الاستدلال وهذا الاشكال غير مختص
بالوجود بل يوهم لدلالة على امتناع نظرية بديهية كل بديهي قوله واجيب عنه بانه
قد يحصل صورة في النفس اه حاصله منع وقوع كيفية الحصول فارقا ومنع كونها

من الوجدانيات فان معرفته كيفية الحصول وان سهل في اول الامر لكن
بعد تطاول الزمان وتكثر الصور قد يعسر ملاحظة كيفية الحصول فتحصيل الاشتباه
دليل المقصر حصر سبب الاشتباه في عدم الالتفات الى كيفية الحصول فان
سبب الاشتباه قد يكون بان عرف البديهي لازالة الخطاء ثم بعد تطاول
الزمان اشتبه عليه ان هذا التعريف كان لتحصيل النظري او لازالة خفاء
البديهي فالتبس على النفس حال ما عرف لاجله من البديهية والنظرية ثم هذا
الجواب وان كان صحيحا في النظريات الاخر غير الوجود المصدري لكن
لكا يصح فيه اذ لا اشتباه هناك والكاره عسى ان يكون مكابرة قوله
وانت خبير بان الوجود لو كان نظريا اه حاصله اثبات كون معرفته كيفية
الحصول سهلا فانه يعرف بالالتفات الى الصورة الحاصلة فان كانت
مفصلة مرادة لملاحظة مجمل غير حاصل فهو علم الشيء بالكنه وهو من خصائص
النظري فيكون ذلك الشيء نظريا وان لم يكن مرادة فهو العلم بكنه الشيء وهو
من خصائص الضروري وهو يجري في كل تصور بديهي نظريته وبديهيته والكلام
في التصور ولا وجه الايراد بانه لا يجري في التصديق ثم اعلم ان البيان على
هذا الوجه موقوف على مذهبه الذي يزعمه مذهب الجمهور من عدم حصول
صورة المعرف بالفتح حال الكسب بل انما يكون المعرف الكاسب
مرادة لملاحظته واما على ما يراه الجمهور من حصول صورة المعرف بالفتح
بعد حصول المعرف الكاسب فلا يتم هذا الكلام ولذا اعترض بعض فضلاء
زمانه العلامة الحافظ التبارسي رحمة الله تعالى بان الكاسب من المعرف

فيجوز ان

فيجوز ان ينسى الكاسب ويبقى الملكة فبعد تطاول الزمان يبقى الاشتباه في
انه هل كان هناك كاسب فنسي او حصل بلا كاسب وهي انفسه الحال
في البديهيه والنظريه ولعل مقصود هذا العلامة منع رايه الذي يزعمه مذهب
الجمهور بالاستدلال بان الكاسب علة معدة باجماعهم فالايراد عليه بانه ابتنيه
عليه رايه برأي الجمهور مناد على قلة التامل ومع هذا سقط بانه يمكن
ان يستدل على راي الجمهور بانه لو كان نظريا كان هناك صورتان صورة
المعرف الكاسب وصورة المعرف المحمل الكتب ولو كان بديهيا كان هناك
صورة واحدة بجمله لان المعرف الكاسب اذا كان معدا لجوز ان لا يبقى مع
المعرف بنفي الاشتباه المذكور ثم بنظرانه هل هو على رايه الذي يزعمه راي الجمهور
فنقول بهذا اورد عليه اولا بانه قد يحصل الاجمال بعد التفصيل وقد يحصل التفصيل
بعد الاجمال فح اذا ازال التفصيل وبقي الاجمال حصل الاشتباه قطعا وقد قرر
المطلع على الاسرار الالهيه ذو اليد الطولى في العلوم العقليه والنقليه الى
واستادي نظام الملة والدين قدس سره ان العلم بالكنه قد ينقلب الى العلم
بكنهه الشي بان يصير الحد التفصيلي مجملا وينقطع الالتفات اليه وهذا العلم
نظري قطعا فح ينفي الاشتباه في العلة بكنهه الشي الذي هو البديهي في انه هل
حصل بعد صيرورته ملحوظا مفصلا الذي هو الحد فيكون نظريا او حصل ابتداء
فيكون بديهيا وما قيل في جوابه من ان مناط النظريه على رايه ان تحصيل التفصيل
يحصل براوة للملاحظه وفي صورة حصول التفصيل بعد الاجمال او بالعكس هل
يحصل التفصيل مراوة للملاحظه ام لا وعلى الثاني كلا العلمين بديهيا وعلى الاول

فالعلم الذي حصل باله الالتفات نظري في ملاحظة التفت فيها اليه باله الالتفات
وفي العلم الذي حصل فيه الاجمال بنفسه ضروري لعدم وجود آلة الالتفات
ولا باس في كون شي واحد بديهيا في ملاحظة ونظريا في اخرى فيكفيه ان الكلام
في صورة الانقلاب ولا شك في صدق تعريف النظر ههنا فانه ما حصل
بحركة فكرية لانه هو الذي صار مجملا وقوله مناط النظرية على رايه اه فقيه انه ان
اراد ان معنى النظر عنده ذلك فخيسد الكلام لنا معه فان كلامنا في النظري
بمعنى المتوقف على النظر وان اريد ان طريق النظر منحصر فيه فلعله هو الذي
رامه المخشي ره برايه فقد عرفت ان التفصيل مركب الى الاجمال قد صدق
عليه انه حصل بالنظر فيكون نظريا فان وجد فيه المناط الذي اخترعه بان كان
مراده ان المفصل يحصل مراداة لملاحظة المجمل اولا وان حصل بعد ذلك بطريق
الانقلاب فقد تم كلامنا عليه وان لم يوجد المناط هناك فهو دليل على بطلان
المناط ثانيا بان ما ذكره استدلال على بديهية الوجود بان يقال تصور الوجود تصور بكنهه
الذي هو نفسه من دون تغاير اصلا وكلما كان كذلك كان بديهيا ولا يلزم منه بديهية
بديهية الوجود وقد كان المدعي ذلك قبل هذا جار في كل ما يقال انه بديهة والمقصود
من هذا البيان ازالة الخفاء الذي جاء من قبل الاطراف وانت لا يذهب
عليك ان الاطراف ههنا البديهية والوجود واي خفاء فيه حتى ازيل بهذا
البيان ومقصوده ان اختصاص العلم بكنهه الشيء بالبديهي مقدمة لم يتضح بعد
ببرهان شاف واقله النظرية وقد انضم بهذه المقدمة بديهية الوجود فلم يكف
بحرد الالتفات الى كيفية الحصول وما يتوقف ثبوته على المقدمة النظرية

لا يكون

لايكون بديهيا وثانيا بان الصورة المفصلة قد تجعل مراة لغيرها فيكون تعريفا وقد
لا تجعل مراة لشيء فلا يكون تعريفا فان سلم ان النفس بعد الالتفات الى
الصورة الحاضرة وجدتها مفصلة لكن بقي الاشتباه في انه هل كانت مراة
ام لا والتفصيل وان لم يغب عن النفس لكن كونها مراة مما يقبل طريان النسيان
فتعدد وجود الصورة مفصل لا لقطع بالنظرية واجيب عنه بان النظري لانه
من كون التفصيل مراة لملاحظة الاجمال فحين اشتبه على النفس كون
التفصيل مراة في اول الامر اما ان يكون الاجمال حاصلا منه فهو بديهي
في هذه الملاحظة ولا نظر احتمال المرآتية بحسب نحو اخر من التصور في بديهية هذا
التصور الحاصل وان اجرى الكلام في نحو اخر فهو ليس بحاصل اصلا اذ حصوله
عبارة عن حصول مراتبه حيث هو مراة فلو بقي الاشتباه لا خلل فيه و
اما ان يكون حاصلا بالوجه يكون نظريا باعتبار كونه مرئيا بهذه المراة لكون
هذا القسم مختصا بالنظري عند المخبرة وبقاء الاشتباه في كون التفصيل
مراة لا نظر الى مرد اما ان لا يكون حاصلا اصلا لا يكون مجهولا مطلقا
لشبهه بديهيه ونظريه وانت لا يذهب عليك انه ان تحبا رانه
حاصل بالوجه ومعلوم به لطريق العلم بالوجه الذي يكون قبل النظر وهذا النحو
من العلم بالوجه ضروري التنبه والالزم التسلسل او طلب المجهول المطلق
وبعد هذا العلم حصل تفصيله وبعد نظاول الزمان اشتبه الحال انه هل كان
مراة للملاحظة في اول الامر ثم انقطع ملاحظته او لم يكن مراة للملاحظة
اصلا وعلى الاول كان حين حصول التفصيل نظريا وعلى الثاني بديهيا

فافهم ورابعا بان النظرية مبنية على وقوع الحركة الفكرية فالتفصيل ان حصل الحركة
الفكرية وجعل مراده فهو نظري وان لم يحصل بالحركة الفكرية بل يحصل دفعة فهو
بديهي من قبيل حصول القضية الحدسية بالحدس فبالالتفات انما يعلم ان
التفصيل مراده وبهذا القدر لا يفيد النظرية ولا يعلم بعد تطاول الزمان انه
حصل بالحركة ام لا ونفي الاشتباه فيه والحاصل منع منع اختصاص العلم
باللمية بالنظري بل قد يكون في البديهي الحاصل بالحدس فافهم قوله فالاول
ان يقال لا يلزم من حصول الشيء اه حاصله ان غاية ما يلزم من ملاحظة كيفية
الحصول انه قد حصل من غير نظر ولا يلزم منه البديهية فان البديهي ما لا يكون
يمكن حصوله من نظر اصلا وهذا لا يعلم من ملاحظة كيفية الحصول واعترض عليه
بعض الاعلام استاد عصره العلامة الشيرازي رحمه الله تعالى ان الدلائل
المقامة لاثبات البديهية لا تفيد ازيد من الحصول بلا نظر كما يظهر من ملاحظتها
واما عدم امكان الحصول بالنظر فلا تعرض له في دليل اصلا ولا يخفى متانته
هذا الكلام الا ان لقائل ان يقول قد وقع في كلام اكثر المهرة ما يوهم لدل على عدم
امكان حصوله بالنظر كما يقولون علم كل احد بوجود نفسه ضروري لا يحتاج فيه
الى بينة فمطابقه ضروريا وكما يقولون كل يجزم الحصر بين الوجود والعدم فالوجود
ضروري وفي الدليل الثالث قد اخذ اعرفية الوجود من كل مفهوم ثم لك ان
تقرر الجواب من دون تصرف في معنى الضروري بان المراد بالبديهية ههنا
البديهية بالنسبة الى كل احد بحيث لا يحتمل الخفاء اطلاقا للعام على الخاص
وهذا النحو من البديهية لا يعلم بملاحظة كيفية الحصول النسبة وح لا يرد ما يورد على جواب

المحشي ره قال

المحشي ره قال الشيخ في الشفاء فنقول ان الموجود والشي والضروري معانيها
ترتسم في النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف
منها ثم بعد ما حقق ان في التصورات مبادي اولية كما في التصديقات قال ر
اولى الاشياء بان يكون متصورة لانفسها الاشياء العامة الامور كلها كالوجود
والشي والواحد وغيره ولهذا ليس يمكن بيان شي منها بيان لا دور فيه البتة او بيان
اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب قوله والمراد بالتوقف
الترتب لا الاحتياج اه تحقيقه انه اورد على تعريف البديهي والنظري بان المطالب
كلها تحصل لصاحب القوة القدسية بلا نظر بل بالحدس فقط والقوة القدسية
ممكنة لكل احد فلم يتوقف حصول معلوم على نظر لامكان الحصول بدونه واجاب
المحقق الدواني ره بان ليس المراد بالتوقف التوقف الحقيقي الذي هو عبارة
عن كون الشي بحيث يترتب على شي بحيث لا يمكن حصول بدونه بل المراد
العلاقة المصححة لدخول الفاء وهو الترتب الذي قال المحشي ره به هنا متابعة
للمحقق الدواني ره لكن المختار عنده عدم صحة هذا الجواب كما قال في حواشي
شرح التهذيب الجلالي وقد كان المحقق استند كون التوقف بمعنى الترتب
بانهم جوزوا تبادل العلل المستقلة على معلول واحد شخصي ولا يمكن فيه التوقف
بالمعنى المذكور لصحة وجود المعلول بدون كل واحد من العلل فجعلت المحشي ره ان
هذا الجواب موقوف على جواز تبادل العلل المستقلة وليس الامر كما زعم فانه
انما ورد سند الاستعمالهم لفظ التوقف بمعنى الترتب وحاصل الجواب منع كون
التوقف على معناه بل المراد منه الترتب وليس فيه تجوز تبادل العلل المستقلة

على معلول شخصي اصلا فان قلت حاصل الجواب ترتب المعلوم على النظر والحدس

فقد علل بهما قلت المعلوم ليس واحدا شخصيا لانه الشيء من حيث هو مع قطع النظر

عن التشخص الذهني وعوارضه وهو ممكن وجوده في اذهان كثيرة بوجودات كثيرة

واختلاف الوجود يوجب اختلاف التشخص فافهم قوله المراد بالحصول

في تعريف النظري يحتمل اه قد جوز بهما ارادة الحصول المطلق وفي حواشي

شرح التهذيب قطع بكون المراد مطلق الحصول بوجه بان المحشي ره لما اخذ التوقف

بمعنى الترتب ههنا وهو معنى ثبوتي ثابت للنظري وثبوت الثبوتي لفرد يلقى لثبوته

للشيء المطلق وللمطلق الشيء واما هناك فلما اخذ التوقف الحقيقي وهو مشتمل

على امر سلبي هو عدم امكان تحقق المرتب بدون المرتب عليه وسلب الشيء

لا يمكن عن الشيء المطلق الا بالسلب عن جميع الافراد فلو اخذ الحصول المطلق

لا امتنع حصوله مطلقا اي فرد كان من الحصول بلا نظر فلا يتحقق نظري فلا بد من

اخذ مطلق الحصول وبعد اللتيا والتي محصل كلامه ان النظري ما يترتب فرد

من افراد حصوله على النظر والبديهي ما لا يترتب فرد من افراده على النظر

فالنظري يحصل بالنظر وبغيره ويترتب على النظر وعلى غيره والبديهي لا يحصل

بالنظر وقد اورد عليه ان كان المراد تجديد الاصطلاح في معنى النظري والبديهي

فلا كلام لنا فيه فانا نتكلم في البديهية والنظرية اللتين كانتا عند القوم وان

كان المقصود ان البديهية والنظرية في اصطلاح القوم ما ذكر فباطل لان القوم حكموا

باختلافهما بالنظر الى الاشخاص والاوقات وهما بهذا المعنى لا يختلفان اصلا

وانهم استدلوا على بطلان نظرية الكل بلزوم الدور والتسلسل وهو لا يصلح

عند

عند تجويز حصول نظري من غير نظر وما قيل لا يجب على المحشي ره اتمام دليلهم ساقط

لان عدم تمامية دليلهم على هذا المعنى قرينة جلية على ان مرادهم ليس هذا وما قيل

ان الدليل انما هو بالنظر الى فاقد القوة القدسية ففيه ان فاقد القوة القدسية ليس فاقد

القوة الحدسية وقوة التجربة والوجدان الصحيح في تجويز ان يحصل نظري له بالحدس بداهة الا

وبغيره بالنظر ونظري آخر بالعكس ويلتبس كل نظرية بالنظري الحاصل له من غير

نظر فافهم ثم قد صرح ان للنظر حصولات متعددة بعضها يترتب على النظر وبعضها

لا يترتب وقد جعل الترتب ملازما للتوقف في حواشي شرح التهذيب فحصوله

المترتب على النظر لا يمكن بدون النظر والحصول المترتب على الحدس لا يترتب

على غير الحدس فلا بد من القول بتعدد الحصول واعترض عليه بان تغاير

الحصولين اما بالتشخص او الماهية والاول لا يصح بدون تغاير التشخص

للحاصل فان التشخص لا يختلف الا بالموضوع كالسوادين الحالين في

جسمين او بالزمان كالسوادين المتعاقبين وعلى جسم واحد وههنا يمكن

ان يحصل معلوم واحد لذهن شخص بالنظر والحدس فلا وجه للتعدد التشخصي

وكذا لا يصح الثاني اذ ماهية الحصول وسائر المعاني المعاني واحدة غير مختلفة

وهذا مثل ما اورده المحشي ره على ما اجاب به المحقق الدواني ره بناء بناء

على ان البديهية والنظرية صفتان للعلم بان العلم الحاصل بالنظر مغاير بالتشخص

للحاصل بالحدس فلا يمكن حصول الحاصل بالنظر بدونه ولا حصول الحاصل

بالحدس بدونه بان حصول شخص من العلم لذهن واحد في زمان واحد يمكن

الحصول البتة اذ الاختلاف التشخصي لا يكون الا بما ذكر ولم يختلف شيء منها والحوا

ان تعدد التشخصات غير منحصر فيما ذكر لانهم قالوا ان التشخص يختلف لاختلاف
استعداد المادة من دون اختلاف في الزمان والموضوع والمنبه كما قالوا في تعدد
اشخاص الصورة الحالة في مادة واحدة وما قيل بهذا التجويز يلغي للمحقق لانه مانع ولا يكفي
للمحشي ره لانه لا بد له من دليل على الاختلاف التشخص فليس بشيء لان الدليل
الاول متحقق بانه لو لم يكن الحصولات والحاصلات مختلفة يلزم تعدد المعلل
المستقلة على واحد شخصي وهي العلة الفاعلة المقتضية مع النظر او الحدس فافهم
ولا تزل فانه مزلة قوله كالمحسوسات فان قلت المحسوسات امور جزئية
والامور الجزئية لا يمكن ان يحصل بالنظر اصلا قيل المراد بها القضايا لا التصورات
والقضايا المحسوسة وان كانت شخصيات لكن يمكن ان يحصل بالنظر ايضا
كما يحصل بالحس نعم لا يقع القضايا الشخصية مسايل برهانية ولا يلزم منه ان يحصل
بنوع اخر من القياس فتامل فيه ولو قال بدله كالمثال هذا ات لكان اولى
قوله لانا نقول المحسوسات هي القضايا آه في الحاشية العلم الاحساسي
مثلا سواء كان تصورا او تصديقا يحصل بمعونة الحس فلا يمكن ان يحصل بالنظر
فالمراد بالمحسوسات والحدسيات المعدودتين في البديهيات محسوسات
من حيث انها محسوسات وحدسيات من حيث انها حدسيات وفيه نظر
ظاهر لانه ان اراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحدسيات الحاصلين
بالحس والحدس لا يحصلان بالنظر فسلم ان العلمين كذلك وان كان غير
مسلم عند المحشي ره في حواشي شرح التهذيب كما قد علمت لكن لا ينفع مما الا
اذا كانت البديهية والنظرية صفتين للعلم وليس الامر كذلك عند المحشي ره

دال

وان اراد المعلوم فظاهر ان المعلوم الحدسي كما يمكن ان يحصل بالحس او
الحس يحصل بالنظر وان كان لا يحصل بالنظر من حيث حصل بالحدس او الحس
فقد توقف وترتب بعض انحاء حصولاتها على النظر فلا يكون بديهيا فافهم
قوله وبهذا ظهر ان ما اشتهر من التاخر في البديهية والنظرية ان لانك قد عرفت
الى النظري ما يتوقف اذ يترتب نحو من حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف
او يترتب نحو من انحاء حصوله على النظر اصلا فما حصل لاحد بالنظر يكون
نظريا بالنسبة الى كل احد وانما البديهي ما لم يحصل لاحد بالنظر فلم يختلف
البديهية والنظرية باختلاف الاوقات والاشخاص واما التاويل فلانه
بما حصل معلوم واحد بالنظر وبالحدس مثلا فهو وان كان نظريا حقيقة الا انه
يطلق عليه اسم البديهي مجازا لما قد حصل بغير النظر فانه البديهي فافهم قال
في الحاشية يمكن التاويل بان الحدسيات قبل حصولها بالحدس يمكن حصولها
بالنظر فيكون نظرية وبعد حصولها به لا يمكن ان يحصل به فيكون بديهية وينبغي
ان يحمل على ما قلنا من وجه التاويل والا فظاهر العبارة يفيد ان امكان
الحصول بالنظر وامكان الحصول بالحدس يختلف بحسب الاوقات فحينا يمكن
الحصول بالنظر وحينا يمتنع وهو مع انه فاسد في نفسه فان الامكان من
اللوازم لا يبطل من الممكن اصلا لوجب ان يكون المعلوم في وقت نظريا وفي
وقت بديهيا حقيقة فلا تاويل فتامل قيل في توجيه كلام المحشي ره من الراس
ان الحيثية مرادة في تعريف البديهي فالبديهي ما لا يتوقف على النظر من حيث
حصل بلا نظر وح يصح الكلام فالحدسيات مثلا نظريات بحسب الذات لان

بعض انحاء حصولاته يتوقف على النظر و بديهيات من حيث انها حاصلة بلا نظر
بل بالحدس ولطف هذا طريقة القوم وح يصح الاستدلال بلزوم الدور والتسلسل
ولا يرد عليه الايراد بانه يجوز ان ينتهي سلسلة الاكتساب الى نظري حاصل
بدون النظر لان هذا النظري الحاصل بدون النظر بديهي من حيث انه حاصل
بدون النظر فيلزم خلاف ما فرض من عدم بديهة شيء من المعلومات فلا بد من
حصوله بالنظر البتة فلا ينقطع السلسلة ويندفع اعتراض العلامة التفتازاني
رحمه الله تعالى من عدم لزوم البديهة بالمعنى الذي ادعى المحشي ره من الدلايل
المقامة على بديهة الوجود لان الذي يلزم من الدلايل الحصول بلا نظر وحد فالو
بما هو حاصل بلا نظر بديهي لا يمكن حصوله بهذه الحيثية بالنظر اصلا ويصح البتة
ما قال في جواب الايراد المورد بقوله لا يقال لان الحسيات والحدسيات
لما حصلا من دون النظر بل بالحس او الحدس فهما من حيث انهما حصلا
بالحدس او الحس غير متوقف على النظر ولا يمكن حصولهما بهذه الحيثية من
النظر اصلا ولا يلزم البتة كون البديهية والنظرية صفتي العلم لان المعلوم
اخذ بحيثية الحصول لا يخرج عن كونه معلوما والبتة لا يختلف البديهية والنظرية
باختلاف الاشخاص والاوقات لان الحدسيات والحسيات نظريات
من حيث الذات لان انفسهما مما يتوقف بعض انحاء حصولاتهما على
النظريات من حيث الذات بالنظر الى كل احد في كل وقت وهما من
حيث انهما حصلا بالحدس والحس بديهيان بالنظر الى كل احد من هذه الحيثية
فالنظري نفس ذوات المعلومات والبديهي ذواتها المأخوذة مع حيثية

تقرر

فقد صح كلام المحشي ره والطبق اخر كلامه على اوله ثم اورد القايل انه يلزم
على هذا التقدير ان يفوت اصل مدعى المحشي ره من جواب الايراد المذكور
بقوله واورد اه لانه ح اذا لاحظ الذهن كيفية الحصول وعلم انه حصل بلا
نظر فقد ظهر البديهية لانه من حيث انه حصل بلا نظر لا يمكن حصوله بالنظر اصلا
فلا حاجة الى الاستدلال ثم اجاب بان مقصود المحشي ره ان مجرد الا
لتفات لا يكفي في الحكم بالبديهية كما زعم المورد بل لا بد من ضم مقدمة
اخرى كما يقول بان معنى البديهي ما لا يمكن الحصول بالنظر بهذه الحيثية
وانت لا يذهب عليك ان هذا ليس مقدمة اخرى بل هو تصور الطرف
فان البديهية طرف للحكم المذكور ومقصود المورد ان بعد تصور البديهي
والالتفات الى كيفية الحصول يعلم بديهية البديهي ضرورة فلا يصح الا الاستدلال
لان الاستدلال انما يكون لحكم نظري فافهم ثم التوجيه بهذا النمط مع انه
تكلف صريح ينبو عنه ظواهر عبارات المحشي ره لا يكاد ذهنهم الا اذا اخذت
الحيثية تقييدية فان الحيثية التعليلية لا تفيد لانه يلزم ح كون معلوم واحد
نظريا بالذات وبديهيا بسبب عروض حيثية فاما مع بقاء نظريته او بالسلب
النظرية والاول بديهي البطلان والثاني يوجب ان يختلف البديهية
والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات واذا كانت الحيثية تقييدية
فغير المتوقف على النظر المعلوم من حيث انه حاصل بلا نظر اي هذه الحيثية
وهذا فاسد فان المترتب على الحدس نفس المعلوم لا المعلوم المحيث بهذه
الحيثية والا فيحصل بالحدس امران المعلوم نفسه وهذه الحيثية ثم انه

تختلف موضوع الفطرية والبديهية اذ موضوع الفطرية المعلوم نفسه وموضوع
البديهية المعلوم الحيثية بهذه الحيثية وقد صرح المحشي ره وغيره بان موضوع
الفطرية والبديهية واحد فكلاهما ممكن التعاقب عليه وبالجملة توجيه كلام
المحشي ره بهذا النمط لا يخلو عن تكلف وفساد فافهم قوله على وجهين
أه الظاهر اعتبار جزئية القيد والتقييد فقط في الحصة بحسب الواقع كما يدل عليه
حكمهم باعتبار الفرد والحصة وقال في الحاشية المقيد على كلا الوجهين وكذا
المطلق وعلى كلا الوجهين من الامور الاعتبارية الانتزاعية فانه ليس في
الخارج الا الشخص المتصف بعوارض خارجية ثم العقل بضرب من التحليل ينزع
عنه المقيد والمطلق على الوجهين انتهى ويرد عليه انهم صرحوا بان كل كلي بالنسبة
الى حصصه نوع حقيقي وهذا لا يصح عند جزئية القيد او التقييد بحسب نفس الامر اذ لم
يبق تمام ماهية الفرد ولا تمام ماهية الحصص بل جزءه ويمكن ان يعتبر القيد والتقييد
في اللحاظ فقط والحصة والفرد الكلي المتحصص بهذا التقييد وح يصح النوعية
لكن لا يصح الحكم بالاعتبارية مطلقا لان جزئية الاعتباري في اللحاظ لا توجب
اعتبارية الملحوظ الا اذا قيل الفرد والحصة بالتحصص باعتبار العقل هذا
التقييد فقط او مع القيد ولا يكون هذا التحصص بلا اعتبار العقل فافهم ثم حكم
المحشي ره باعتبارية المطلق مما لا وجه له وما ذكر من البيان من وجود ماهية المتحصص
المكتنف لا يفيد اعتبارية الحقيقة من حيث هي بل يؤكد موجوديتها كما لا يخفى اللهم
الا عند منكري الكلي الطبيعي وهو الظاهر ثم القيد قد يكون كليا وقد يكون شخصا فالفرد
والحصة قد يكونا جزئيين وقد يكونان كليين واذا كان القيد كليا فالتقييد كذلك

وح يكون

وح يكون الفرد والحصة صنفين فيصح الحكم مسبوعيه الكلي بالنسبة اليه لاكما قيل
ان النوعيه ليست الا اذا كان التقييد شخصيا والحكم بالنوعيه انما هو باعتبار
الكثرية اعتبار الاضافة الى الاشخاص ثم الاكثرية ايضا لا يصح الا اذا كان التقييد
بالاضافة مع ان المراد بالتقييد اعم من ان يكون بطريق الاضافة او بطريق
التوصيف ثم ان مناط التخصص في الفرد والحصة على التقييد فلا بد من تحصيص
في تحصص في التقييد وهو معنى شيء لا يمكن تحصصه الا بتحصص احد الحاشيتين
والتحصص فيه انما هي بالتشخص في القيد واما تحصيص المطلق فليس مناط
تحصصه بل من لوازم تحصصه فلا يلزم الدور من جهة ان التحصص في الحصة باعتبار
تحصص التقييد وتحصص التقييد باعتبار تحصص الحاشيتين اللتين احدهما
المطلق فيكون تحصصه بتحصص المطلق والتقييد ليس معنى مصدريا بحصر
بالاضافة كما ظن بل معنى حرفي باين بين المطلق والقيد نعم للعقل ان
يلاحظه التقييد مستقلا فيحتاج في جعله حصة الى تقييد اخر وهكذا حيث
ينتهي الاعتبار فلا يلزم عدم تعقل الحصة مفصلا كما زعم قوله ويقابل له الفرد
اي الفرد بالمعنى الاخص وقد يقيد ويقابل الفرد الاعتباري وقد يطلق
الفرد ويراد مطلق الاخص من الشيء وينقسم الى الفرد والحصة والشخص
وبهذا المعنى يقال الحكم في المحصورات على الافراد وقد يطلق الفرد على
الشخص ايضا قوله والمراد بالمطلق والمقيد اه وانما لم يرد الفرد لانه يشتمل
على قيد واثبات بديهة لا يخلو عن كلفة وانما حمل المطلق المنسي دون الشيء
المطلق لانه لماخوذيه الاطلاق فيه لا يصح تقييده على زعمه قوله لا يقال التصور

والبديهة مختصان اه قد بينا وجه الاختصاص في حواشينا على الحواشي المتعلقة لشرح التهذيب الجلالي للمحشي ره بما لا مزيد عليه **قوله** فعلم النفس بوجودها علم حصولي وهذا لان الامر الانتزاعي لا وجود له في الخارج انما الوجود للمنشاء والحضور والحصول لا يكون الا بعد الوجود والوجود انما يكون بعد الانتزاع وبعد الانتزاع يكون له وجود في الذهن وهو الحصول وهذا بخلاف الصفات العينية فان لها وجودا بلا انتزاع فيمكن الحضور **قوله** ثم لا يخفى ان معنى تصور كنه الشيء اه يعني ان العلم بكنه الكل لا يوجب كليا علم الجزء مفصلا فضلا عن بديهة فقوله وجزء المتصور بالبديهة بديهي كلية ممنوع وهذا ظاهر جدا فان الكلام في العلم الذي به يمتاز الشيء ولا يلزم من حصول الكل بحيث يمتاز ويشاهد حصول الجزء كذلك الا ترى ان النوع يحصل ممتازا ولا يحصل الجنس ممتازا ولا يحصل الجنس ممتازا عن الفصل مما قيل ان الفرق بين الكل المجمل والاجزاء المفصلة ليس الا بالملاحظة فما دام يلاحظ الاجزاء بلحاظات فهي اجزاء واذا لوحظت بلحاظ واحد فهي الكل فحصول الكل في الذهن انما يكون بحصول كل جزء على التفصيل فيكون العلم بالكل مستلزما للعلم بالجزء ساقط ثم هذا الوهم لدل على ان العلم بالاجزاء العينية العلم بالكل وانما الفرق في الملاحظة فقط فح لا يتصور حصول الشيء كسبا بالكنه التفصيلي لعدم التغاير بين المعرف والمعرف ح وانما التغاير في الملاحظة فح المقصود من التعريف الملاحظة للحد بالاجمال وهو ليس من الكسب في شيء والظاهر ان الكلام ههنا في بديهة الخاص بعد الاعتراف بكسبية بعض المفهومات وبعضهم

حلو الكلام

حملوا الكلام المحشي ره على ان المراد ان العلم بالكل مع الالتفات اليه وملاحظته لا يوجب العلم بالجزء كذلك فح يندفع ما قيل بانم وجه قوله فالاولى ان يقال اذا كان المطلق اه قال في الحاشية وذلك لان المطلق جزء خارجي لمفهوم المقيد فتصور المقيد بدون تصور المطلق مما لا يتصور ولذا قال فالاولى لانه يمكن حمل الكلام عليه انتهى وهذا يدل على ان مناط الاعتراض عنده على التركيب الذهني فمقصوده ان تصور الكل بالكنه غير مستلزم لتصور الجزء مطلقا فانه لا يلزم في الجزء والكل الذهني وانما يلزم في الجزء والكل الخارجيين كما قررنا وليس مناط على التصور بحيث يكون بملاحظة فانه ليس من خصائص الجزء الذهني بل تصور الكل بهذا الوجه لا يستلزم تصور الجزء الخارجي ايضا بهذا الوجه ثم القول بكون المطلق جزءا خارجيا مشكل فان الجزء الخارجي لا يحمل على الكل والمطلق محمول على المقيد والحق ان الكلام غير موقوف على كون المطلق جزءا خارجيا لان المقيد عبارة عن المطلق الذي اعتبر معه القيد فالتقييد ملحوظ فيه والتقييد لكونه معنى غير مستقل انما يصح ملاحظتها بملاحظة الحاشيتين وتصورهما فلا بد من تصور المطلق وملاحظته عند تصور المقيد وملاحظته وهذا ظاهر جدا وحمل بعضهم الجزء الخارجي على الجزء المنفهم انفرادا اذ الملاحظة قصدا وهذا وان كان يجوز الكلام تصحيح الكلام بجوزه قوله وما قيل انه لا بد في تصور كنه الشيء اه قال الشيخ في النجاة لكن الحد يقتنص بالتركيب وذلك بان نعمد الى الاشخاص التي لا تنقسم وننظر من اي جنس هي من العشرة التي سنذكرها فناخذ جميع المقومات

المقومة لها التي في ذلك الجنس او في الشيء الذي يقوم مقام الجنس وجميع بعده
منها بعد ان يعرف انها الاول لانها مثل الجسم فانه للحيوان اولا ثم للناطق
وتحري ان يكون في المجموع شيء مكرر ونحن لا نشعر كما يقال جسم ذو نفس حساس
ثم نقول معها حيوان فيكون الحيوان جزء مكررا تارة بالتفصيل والحد تارة
بالاجمال والتضمن فاذا جمعنا هذه المحمولات ووجدنا منها اشياء مساويا
للمحدود من وجهين اثنين فهو الحد ومثله قال في الشفاء واراد بالوجهين
المساواة في الحمل والمساواة في المعنى باتفاء الذاتيات وقال في
الاشارات ولا شك في انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة
مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشترك الجنس والمقوم الخاص فصله
فحسب البعض انه لابد في العلم بكنه الحقيقة العلم بذاتياته بالغا ما بلغ وتفصيلا
وظنوا انه اذا اخل بذاتي واحد لم يكن حدا تاما واخذوا هذا من كلام الشيخ
وليس الامر كما ظنوا فان مقصود الشيخ انه لابد في التحديد من اخذ جميع
المفهومات ولو اجمالا فيكفي الاجزاء الاولية لانها مشتملة على الاجزاء
الثانوية والثالثية بالغا ما بلغ ويؤيده ما قال النصير الطوسي عند قول
الشيخ اذا كانت الاشياء التي يحتاج الى ذكرها في الحد معدودة وهي
مقومات الشيء لم يحصل التحديد الا وجها واحدا من العبارة التي تجمع المقومات
على ترتيبها اجمع ولم يكن ان يؤخر ولا ان تطويل لان ايراد الجنس القريب
يغني عن تعديد واحد من المقومات المشتركة اذا كان اسم الجنس يدل
على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصول فهذا يدل دلالة

واضحة على ما قلنا ثم من اعظم اغلاط هؤلاء الطاعنين انهم ظنوا ان لابد في تصور كنه الشيء مطلقا تصور الاجزاء بالغا ما بلغت فان كلام الشيخ كان في الحد بخصوصه دون تصور كنه الشيء مطلقا بل في تصور كنه الشيء بنفسه لا يجب تصور الاجزاء الاولية فضلا عن الاجزاء بالغة ما بلغت والمحشي ره استدل على فساد هذا الظن لقوله الا ترى اه حاصله تصور الوجه في علم الشيء بالوجه تصور بكنه الوجه لا تصور الوجه بالكنه فاذن لم يتصور اجزاء الوجه لا الاولية ولا بالغة ما بلغت وذلك لانه لو كان تصور الوجه بالكنه يلزم كون الوجه متصورا بالعرض ومقصودا بالذات ومقصودا بالعرض ومتصورا بالذات لان الشيء في علم الشيء بالكنه وبالوجه متصورا بالعرض ومقصودا وملاحظا بالذات والكنه والوجه بالعكس فاذا فرض في تصور الشيء بالوجه تصور الوجه بالكنه يكون الوجه متصورا بالعرض ومقصودا بالذات لكونه ذا الكنه ومتصورا بالذات ومقصودا بالعرض لانه آلة الالتفات وهذا كله يكون في قصد واحد وهو قصد ملاحظة ذي الوجه وما قيل لا استحالة فيه لان كون الشيء مقصودا بالنظر الى شيء وغير مقصود بالنظر الى آخر وكذا التصور ساقط لان معنى المقصود فيه كونه ملاحظا بالذات وكونه مرئيا وهذا يقتضي ان لا يكون حاصلا ومعنى المقصود فيه بالعرض كونه ملاحظا بالتبع ومرآة للغير وهو يقتضي ان يكون حاصلا فلو فرض تصور الوجه بالكنه يلزم ان يكون مرآة ومرئيا فيلزم ان يكون حاصلا وغير حاصل وملحوظا وغير ملحوظ وتفصيله انه اذا اريد تصور شيء بالوجه والمفروض ان هذا الوجه لم يحصل بنفسه بل حده فالمراد ملاحظة

امابهذا الحد فلا يكون الوجه المفروض مراة بل المراة حده وخرج الوجه من البين ولم يكن الوجه ايضا ملتفتا بهذا الحد فلم يكن الحد حداله وان كان المراة لملاحظة الوجه فيلزم حصول الوجه مع ان المفروض انه ليس حاصلا انما الحاصل حده و يلزم ان لا يكون ملاحظا لنفسه بالذات مع انه ملاحظ بالذات بمراة الحد ثم هذا الكلام من المحشي ره موقوف على رايه من ان العلم بالكنه لا يحصل فيه ذو الكنه وكذا في العلم بالوجه واما على راي الجمهور فهناك تصوران تصور المحدود وكذا التفاتان فيمكن ان يحصل الوجه من حده او لا ثم يجعل مراة لملاحظة ذي الوجه ثم يرد على المحشي ره انه يلزم ان لا يكتسب نظري من نظري منتهيه الى البديهي لان العلم النظري عنده منحصر في العلم بالكنه والعلم بالوجه ولا يتصور تصور الكنه والوجه فيهما بالكنه ولا بالوجه فلا يتصور كسب نظري من نظري فافهم وبه يعرف الفرق بين العلم بالكنه اه حاصل الفرق ان في العلم بالكنه يحصل حد الشي تفصيلا ولا يجعل هذا المفصل مراة لملاحظة محدودة فالمراة والمرئي متحدان بالذات متغايران بالاعتبار والمرئي غير حاصل انما الحاصل المراة واما في العلم بكنه الشي فالحاصل انما هو كنه المعلوم المقصود بنفسه من دون ان يجعل شي مراة لملاحظته فان كان هذا المعلوم امرا مفصلا يحصل صورته المفصلة وان كان مجملا يحصل صورته الاجمالية فالشي ينكشف في العلم بكنه الشي بنفسه انكشافا تاما لحصوله عند الذهن بنفسه وفي العلم بالكنه انما يحصل تفصيله و ينكشف هو لا نفسه الذي هو الاجمال وانما يلتفت اليه واليه اشار بقوله وبه يظهر ان لا علم بالحقيقة الا العلم بكنه الشي ثم الفرق بين العلم بكنه الشي والعلم

بالكنه بهذا

بالكنه بهذا الوجه انما يتم على رايه لا على راي الجمهور من حصول صورة المحدود مغايرة
لصورة الحد فان المنكشف حينئذ المحدود بصورته الاجمالية كما في العلم بكنه
الشيء دائما الحد سبب لحصوله فلم يبق العلم الا حصول الصورة الاجمالية لذي
الكنه في الاول باعداد الحد وفي الثاني من غير اعداده وليس هذا فرقا في نحو العلم
والادراك ولذا لا يفرقون في العلم بالكنه وبكنهه ثم ان المحشي ره فرق بين العلم بالوجه
وبوجه الشيء الفهم بان الوجه في الاول يكون مرادة لملاحظته وفي الثاني لا يكون
مرادة بل انما يحصل الوجه من حيث انه وجه له واعترض عليه بعض الاعاظم
من المحققين صاحب كتاب العروة الوثقى في حواشي متفرقة على الحاشية
الشريفة بان كون العلم بوجه الشي نحوا على حدة من العلم مشكل لانه ان
كان علما لذي الوجه فليس هو حاصلا الفه ولم يقصد بهذا الوجه والوجه مغاير
له بالذات فلا وجه لانكشافه وان كان علما بنفس هذا الوجه فنفسه كنه
فهو العلم وان قيل انه علم لذي الوجه لانه قد حصل من حيث الاتحاد معه فيكون
منكشفا به قلت هذه الحيثية بلاحظة ام لا على الاول قد صار مرادة لملاحظة
فهو العلم بالوجه غاية ما في الباب ان يكون وقوعه مرادة من غير قصد وجعل
فيكون بديهيا وعلى الثاني فلا وجه انكشافه كما حققه رحمه الله تعالى لان هذه الحيثية
ح لا معنى له فان كون الشيء متحدا معه في نفس الامر لا يفيد اصلا فتامل قوله
حمل الدليل على الموصل المطلق اه لبعده ظاهر وعدم انطباقه الجواب لا باه
قوله فانا نستدل لصدق المقدمتين والتكلف هو ما بين الشم المحقق قدس
سره والحاصل انا كما نتوصل اه ثم اراد ان حمل قوله لا دليل عن سائلتين

على النظر البعد من حمل الدليل على الموصل فان حمل الدليل على الموصل من اطلاق الاخص على الاعم وان تحقق الاعم في المباين وليس فيه كثير تكلف واما حمل الكلام على النظر بحيث لا يذكر المفصل ويذكر النظر فقط فلا نظير له خصوصا في كتب هذا الفن قوله واما حمل التصور على التصور المطلق اه حمل ميرزا جان رحمه الله تعالى لفظ التصور على التصور المرادف للعلم فهو ايضا احد معنييه وحمل قوله وجودي على قضية انا موجود فان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف الى الموضوع شائع وح الحاصل ان العلم بانا موجود ضروري والوجود جزء من هذه القضية فيكون بديهيا وحينئذ يتلائم اجزاء الكلام في الدليل والبعد فيه من جهة ان المتبادر من لفظ التصور اذا اضيف الى غير القضية لفظ التصور المقابل للتصديق ليس تلك المنافية لكن اباء الجواب عنه شديد فانه ح يكون الجواب منع مقدمة لم يدعها المستدل وتقرير هذا الموجه للجواب ان المجيب حمل قبل ملاحظة المنزل على التصور المحقق في ضمن التصور فقط جميع تصور وجودي بالكنه ليتخيل على الخصم وسد الباب قراره ثم اجاب عما يدل عليه بهمة ولعله من الاستدلال ببديهية قضية انا موجود فيرجع الى الجواب بانه ان اريد التصور السابق لوجودي بديهي فممنوع وان اراد ان علم هذه القضية بديهي فمسلم لكن لا يلزم منه تصور وجودي حتى يفيد وليس الاستدلال ببديهية التصديق على بديهية الاطراف حتى لا يتوجه الجواب ولا يخفى ما فيه من التكلف قوله فالاولى في توجيه الكلام اه يحتمل وجهين

احدهما

احدهما ان المستدل زعم ان نسبة وجودي يستلزم نسبة الاذعان بانا موجود
فسئل عن نسبة تصور وجودي وقال سلمنا نسبة وجودي وسلمنا ايضا نسبة
الاذعان بانا موجود فلابد من دليل وهذا افحش من التوجيهين الاولين
لان الذي كان خلافي التوجيهين التكلف من جهة البعد اللفظي والذي
يلزم على هذا التوجيه نسبة امر باطل بل ضروري البطلان الى عاقل
سائله لم يتفوه به وثانيهما ان نسبة وجودي انما يكون بنسبة احد جزئين
وهو الوجود المطلق لان الكلام فيه ولان الجزء الاخر معلوم بالعلم الحضوري
والتقييد والتقييد علمه ضروري فكسبيته يستلزم نسبة احد جزئي انا
موجود فيكون التصديق كسبيا بزعم هذا القائل فانه الامام الرازي ره
القائل بكون التصديق عبارة عن مجموع التصورات والحكم فينتظم
الكلام وفيه ان لاانتظام ايضا فان نسبة التصديق بهذا الوجه غير
محوج عند الامام ره المستدل الى الدليل وانما المحوج اليه نظرية التصديق
من جهة الحكم كما لا يخفى وهذا هو الذي حمل الشيخ ومرزاجان رحمهما الله
تعالى التوجيه بالتكلفات البعيدة مع ظهور هذا النحو من التوجيه وقد
وجه بعضهم بحمل الدليل على المعنى اللغوي وهو ما يفيد العلم بالشيء
تصورا او تصديقا وجعل قوله او نقول معطوفا على قوله انه جزء وجودي
فالمستدل ادلا بديهية الوجود المحمول وثانيا بديهية الوجود الرابطي
ومع هذا لم اجراء الكلام وهذا التوجيه وان كان بعيدا من جهة حمل لفظ
الدليل على غير المصطلح لكنه توجيه وجيه لولا ان قوله ولا دليل عن السابق

بالواو بالى عنه ولولا الستدرك قوله ولا دليل عن سالبتين لانه يلقى
ح ان تقال الموجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع اه كما منه عليه الفاضل
اللاهوري ره قوله فى قوله والوجود جزء من وجوده آه الاشكال انما هو لو اريد
بوجوده هذه الحصة واما ان اريد مضمون القضية يعني الوجود جزء من هو موجود فلا اشكال
اصلا لم جز منه الوجود لقضية انا موجود من جهة المبداء داخل في المشتقات عند
الجمهور الذين منهم المستدل قوله فيه نظر لان الكلام في وجود الشي في نفسه اه
حاصل ايراد الش ان الكلام في كاسب التصور ووجود تصور فلا دليل دال سالبة
ولا موجبة وحاصل هذا الايراد انا سلمنا ان ههنا دليلا موجبة لكن الوجود
الذي يشتمل عليه الموجبة وجود رابطي فغاية ما لزم بديهية الوجود الرابطي
ونكلام في الوجود الذي يقع محمولا في القضايا ثم هذا الايراد ليس متوقفا
على التخالف بالحقيقة اذ يمكن ان يقال الذي لزم من الدليل بديهية الوجود
الرابطي ونكلام في الوجود المحمولي سواء كان مخالفا بالحقيقة او موافقا وقد اتضح
مما ذكرنا ان في اشكال الش المحقق قدس سره واشكال المحشي رحمه الله تعالى
فرقا بينا فمن قال بعدم الفرق بينهما لا يصغى اليه قوله والاول متعلق التصور اه
يعني ان الاول لا يكون الا متعلق التصور والثاني يكون متعلق التصديق
الضـ وجوابه ان وجود الشي للشي اه قد عرفت ان وجود الشي
للشي اعني الوجود الرابطي عندهم يطلق على معنيين احدهما وجود الشي في
نفسه بان يكون متعلقا بغيره لكون هذا الشي ناعتا والثاني للنسبة الايجابية
فالثاني انما يكون في مرتبة الحكاية في كل قضية والاول انما يكون في مرتبة

المحلي

المحكي عنه في الهليات المركبة وقد عرفت ماله وما عليه بما لا مزيد له عليه
والمراد بهنا المعنى الاول فتم التقريب كما يدل عليه ما ذكر في الجواب
كون الموجبة مشتملة على الوجود الرابطي واذا وقع في كلام شخص واحد
دليلا وجوابا فانطباق الجواب على معنى يرجحه على ارادته في الدليل
فاندفع ما قيل ان حمل كلام المستدل على معنى يتسلط عليه اعتراض
المعترض فهذا المعنى له مع ان كلام المستدل اذا احتمل معنيين في كل
منهما فساد من وجه على احدهما اولى لدفع فساد مع بقاء فساد اخر
ثم ان المعنى الاول للوجود الرابطي اذا كان في مرتبة المحكي عنه دون
الحكاية لا يصح الاتصاف به الا للمبادي ولذا قال صاحب الافق
المبين الى الحكمة ما حكم به شركاؤنا السالفون ان المحمولات بما هي
محمولات ليس وجودها في انفسها الا وجودها لموضوعاتها السالفي بل
ان وجودها في انفسها هو بعينه وجودها لموضوعاتها كما في الاعراض اذ المحمول
بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول بل انه لا وجود
في نفسه وانما يتصور هناك الوجود الرابط بين الموضوع والمحمول وانما
له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه ووجوده في نفسه هو انه ثابت للموضوع
ففرق بين قولنا وجوده في نفسه وجوده بعينه وجوده في موضوعه وبين قولنا
وجوده في نفسه هو انه موجود لموضوعه ومدلول الاول انه موجود في نفسه
وموجوديته ليست بان يكون هو من الموجودات في انفسها بل موجود
لموضوعه وذلك بالمعنى الموجودية في نفسه والحاصل ان الوجود الرابطي

بالمعنى الاول حقيقة هو وجوده في نفسه هو وجوده لغيره بمعنى ان وجوده في نفسه له
نسبة الى موضوعه وهذا المعنى انما يتحقق اذا كان لهذا الشيء وجود مغاير لوجود
موضوعه ويكون هذا الشيء بنفسه متعلقا بآخر كالنعت بالنسبة الى المنعوت
فهذا الوجود لا يكون الا للمبادي واما الامور المحمولة فليس لها وجود مغاير لوجود
موضوعاتها لان الحمل اتحاد المتغايرين في نفس الامر فليس هناك في نفس الامر
وجودان يكون احدهما للمحمول والآخر للموضوع حتى يمكن عروض النسبة له
ممن زعم ان المبادي والمشتقات سواسية في هذا الوجود الرابطي فظن
ان الاتحاد في هذا الحمل ليس الا الاتحاد بالعرض والاتحاد بالعرض مناطه
الحلول والانتزاع وهما متحققان في المبادي والمشتقات فالحق ان
مناط الحمل ليس الا الحلول واما خصوص المواطاة والاشتقاق فناش
عن خصوص المحمول فان كان قابلا لان يقال هو هو كان حمله حمل مواطاة
والا فحمل اشتقاق فقد نادى من بعيد فانك قد عرفت ان الوجود الرابطي
بهذا المعنى انما هو منسوب الى الغير وهذا انما يصح اذا تعدد وجود المنسوب
والمنسوب اليه وذا لا يتصور فيما يكون فيه حمل بالمواطاة ومناط الاتحاد
ليس على مجرد الانتزاع او الانضمام بل على انتزاع شيء يصح معبرا او
عنوانا عما ينتزع عنه فوجود هذا المنتزع هو وجود المنتزع عنه لانه هو واما اذا
كان الانتزاع انتزاع شيء على انه صفة متغايرة للمنتزع عنه فوجوده بما
انه الانتزاعي لا يكون نفس وجود موضوعه فيمكن انتساب هذا الوجود
بما انه الانتزاعي منسوب الى موضوعه بخلاف الصفات المحمولة فان وجودها

لمالها

لما لهاهي نفس وجودات موضوعاتها لا لهاهي فافهم قوله لا يلزم ما ذكر في الجواب لانه يلزم ان لا يواخذ المجيب بمقدمات الدليل بل انما يواخذ بما ذكر في النظر قوله ويعرف من التنزل الاول لانه استدل في التنزل الاول ببديهة وجود الدليل اجزائه ويرد عليه مثل ما يرد على التنزل الاول من منع بديهة وجود الاجزاء كما منع على الاول ببديهة وجود الدليل قوله اراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزء لمفهومه اه انما حمل عليه لان المستدل لا يعدم اضافة السلب لا بقيد الا كونه مقوما بهذا المعنى فاذا وجب في اضافة السلب تصور وجود المسلوب لزم تصور الوجود و هو المراد من العلم بالوجود لا العلم التصديقي فلا يتجه ان بديهة التصديق بوجود الشيء لا يستلزم بديهة تصور الوجود قوله فالسلب موجود ذهني فلا فائدة في اثبات وجودية اجزاء المعرف وانما لم يورد المنع على الوجود الذهني بناء على مذهب المتكلمين لانه نقل عن المستدل الذي هو الامام ره القول بالوجود الذهني قوله بل لا يستدعي الا تصور الطرفين اه هذا انما يرد اذا كان كلمة بل في قوله بل باعتبار الاجزاء واما اذا كان للترقي فلا اذ يكون المعنى ح ان تصور الوجودي بالكنه بل بالوجه الضروري غير لازم فيل عليه الوجود متصور في ضمن انا موجود بالوجه وجه المطلق وجه المقيد بوجودي الضروري متصور بالوجه الا ان ينبني على ما ذهب اليه المحشي ره من عدم دخول المبدا في المشتق وانت لا يذهب عليك ان الكلام عن اصله فاسد فان تصور الكل بالوجه لا يستلزم

تصور الجزء الغير المحمول فتصور المشتق بالوجه لا يستلزم تصور المبداء بالوجه لان المبداء
جزء غير محمول فتصور الوجود المطلق وكذا التصور بوجودي غير لازم من تصور الموجود،
الا ان يتصور المشتق تفصيلا مع ملاحظة معنى الصيغة والمبداء فانه على هذا التقدير
يجب العلم بالمبداء ضرورة لانه لم يتصور معنى الصيغة بالوجه فلو كان المبداء
معلوما بالكنه كان المشتق معلوما بالكنه وقد فرض انه معلوم بالوجه ولو لم يكن معلوما
لم يعلم المشتق اصلا ثم كون كل وجه للمطلق وجها للمقيد محل نظر لانه يجوز ان
يكون وجه المطلق اخص مطلقا او اعم من وجه ويكون مادة الافتراق هذا
المقيد فلا يكون وجه المطلق صادقا على المقيد فلا يكون وجها له ايضا سلمنا
ان وجه المطلق وجه المقيد لكن لا يلزم من حصول وجه المقيد علمه بالوجه
وانما يكون بالوجه لو جعل الوجه اله الالتفات ومراة الملاحظة وهو
غير لازم وقيل في تقرير كلام المصنف ره ان قوله نعم اشارة الى وجه غلط
المستدل فانه زعم من بديهية تصديق انا موجود بديهية وجودي فقال التصديق
انا موجود ضروري ولا يلزم منه ضرورة وجودي بالكنه قوله فيه ان علم النفس
بذاتها اه توجيهه ان المصنف ره منع تصور كنه وجودي ثم سلم بديهية قضية انا موجود
ومنع استلزام بديهيتها لبديهية محمولها وجعل عدم بديهية الموضوع نظرا له وظاهر ان
المفصل من منع بديهية الوجود تجويز كسبيته لا منع تسميته البديهية فلك لك حمل النظر
فاورد عليه المحشي ره انه لا احتمال لكسبية الموضوع فان علمه حضوري وح
لا يرد ما يتوهم ان كون علم المشار اليه بانا حضوريا لو يؤيد عدم بديهيته فلا يصلح
ايرادا عليه ثم انت لا يذهب عليك ان قولنا انا موجود حكاية ولا بد للحكاية

من

من التصور فلا بد من تصور الموضوع والا يكفي العلم الحضوري فحاصل كلام
المصوره ان بديهة تصديق انا موجود لا يستلزم بديهة الوجود كما لا يستلزم
بديهة الموضوع المتصور وح سقط ايراد المحشي ره ثم بعد التنزل نقول
ان كون علم النفس بذاتها حضوريا وان اطبق عليه الفلاسفة لكنه ليس
ضروريا والا برهانا عليه ببرهان شاف والا المستدل قابل والا المعترض
كيف وهو متوقف على ان العلم هو المعلوم الحاضر او الحاصل ولم يثبت
فلا يبعد ان يمنع المصوره عدم معلومية النفس بالكنه وانما المعلوم بعض
الوجوه فتامل قوله والتفصيل في العلم بالكنه اه هذا جواب عما اورد ولو كان
كنه النفس معلوما لم يقع خلاف في بساطتها وتركيبها وتجردها ومادتها
فاجاب بان التفصيل في العلم بالكنه غير لازم وانه يجوز ان يحضر الكنه
الاجمالي فلا يتميز اجزاؤه فح يجوز ان يكون هذا الكنه عند العقل بسيطا
او مركبا لكن لم يعلم الاجزاء فيختلف في البساطة والتركيب واراد
بالعلم بالكنه اعم من العلم بكنه الشيء فانه يطلق على الاعم كثيرا قوله تصور
الكل بوجه ما اه وهذا لانه لا يلزم ان يكون ما هو وجه للكل وجها للجزء وعلى تقدير
كونه وجها له لا يلزم ان يلتفت به الى الجزء عند الالتفات به الى الكل
ولعلك تقول هذا لا يصح على راي المحشي ره في المحمول فانه اخترع قسما
اخر من العلم هو ان يحصل وجه شيء وان لم يكن مرآة لملاحظته وسماه
العلم بوجه الشيء وحينئذ نقول ما هو وجه للكل وجه للجزء المحمول فان ما يصدق
على الكل يصدق على الجزء ولو صدقا جزئيا فاذا حصل وجه الجزء فلا ان

يراد تصور الكل بالوجه الكلي وجه الجزء الا ان يراد تصور الكل بالوجه لا يستلزم
تصور الجزء بالوجه ولذا حمل التصور في كلامه هذا على التصور الامتيازي
يعني ان تصور الكل بوجه تصورا امتيازيا لا يستلزم تصور الجزء تصورا امتيازيا
وليس في العلم بوجه الشيء تصور الشيء تصورا امتيازيا قوله وفيه ما فيه لان
الامر في المقيد اه يعني ان الكلام في المقيد وهو وجودي فهو متصور بالوجه
المقيد بحيث يكون مراده ملاحظة حقيقة المقيدة والعلم بالحقيقة لا يتصور
الا بالعلم بالحقيقة المطلقة ففي هذه الصورة جعل الوجه المطلق مراده المطلق
ثم قيد هذا المطلق وجعل مراده للمقيد فتدبر قوله انت تعلم اه اعلم ان
مقصود المص والشارح المحقق رحمهما الله تعالى ان النزاع ليس في مفهوم
الوجود انما النزاع في الوجود الذي به موجودية الاشياء فالاستدلال
انما يتم اذا ثبت ان ليس هناك حقيقة سوى هذا المفهوم والذي يصدق
الاصدق فاذا انيا ليكون مناط الوجود فيه هذا المفهوم فيلزم من بديهية بديهية الوجود
الذي به موجودية الاشياء فاورد ومنع ان ليس له حقيقة اخرى مستندا لجواز ان
يكون له حقيقة اخرى مجهولة الكنه مشتركة بين حقائق الافراد اشتراك
النوع في الاشخاص ويكون هذا المفهوم وجها من وجوه تلك الحقيقة ومفيدا انه
للحد للتجربيات المندرجة تحتها ومستندا بانه يجوز ان يكون بين حقائق الافراد
امر مشترك لا ذاتي ولا عرضي ويكون هذا المفهوم امرا انتزاعيا غير صادق
عليه اصلا فليس بين تلك الحقائق امر مشترك حتى يكون بديهيا او نظريا فانه
يجوز ان يكون هناك امر مشترك بين حقائق الافراد لكن يكون عرضيا

ويكون

ويكون هو مناط الموجودية ويكون هذا المفهوم عارضا عارضا من عوارضه فالمصنف اورد الاول بقوله لانم ان وجودي متصور بالكنه بل انما المتصور وجه من وجوهه والشارح المحقق قدس سره اشار الى الثاني بقوله واما اذا كان مشتركا لفظيا اه والى الثالث بقوله واذا كان عارضا لافراده اه واذا عرفت هذا فنقول ان كان مقصود المحشي ره من قوله هذا اثبات ان ليس للوجود حقيقة سوى هذا المفهوم البديهي التصور المتخصص بالاضافات والتقيدات فظاهر ان بيانه لا يغني من الحق شيئا فانا نختار ان الوجود البديهي التصور محمول على حقيقته التي بها الموجودية بالمواطاة وبالاشتقاق كليهما ولا خلف في موجودية حقيقة الوجود بل هو عين المدعي فانا نقول ان الوجود حقيقة موجودة في الاعيان ولا خلف في محموليته على بعض معروضاته ومن ادعى فعليه البيان ولو تشبث بعدم محمولية المعاني المصدرية على غير الحصة فامثال المص والشارح المحقق قدس سرهما قدس لا يسلمونه فانه غير ثابت في النظرية بل باطل عندهم او نختار انه محمول عليها بالاشتقاق ح لا خلف اصلا وان كان مقصوده ان ليس لهذا العارض حقيقة سوى هذا المفهوم فمسلم ولعله بديهي غير خفي فلا احتياج الى هذا التطويل لكن لا ينفع في هذا المقام فانه لا يلزم منه الا بداهة هذا المفهوم ولا يلزم منه بداهة الحقيقة التي بها الموجودية وان تشبث بان المدعي بداهة هذا المفهوم الانتزاعي كما قد قال سابقا وجعل النزاع لفظيا فهو في واد والمص والشارح المحقق رحمهما الله تعالى في واد والاذكياء ينفرون عن جعل النزاع لفظيا فافهم

ولو كان مفهوما انها عارضة لحقائقها اه يعني انه لو كان له حقيقة سوى هذا المفهوم
وهذا المفهوم منقسم الى الذهني والخارجي وقسم الخارجي ضروري ولو كانت
تحته حقائق يكون حصصه عارضة لحقائقها فيكون الوجود الخارجي عارضا
لحقائقها المندرجة تحته فان كانت هذا المفهوم محمولا بالاشتقاق على
هذه الحقائق يكون الوجود الخارجي محمولا عليها اشتقاقا فيكون تلك الحقائق
موجودة في الخارج وان كانت محمولة بالمواطاة يلزم حمل المعنى المصدري
على معروضه مواطاة وبما قررنا يندفع انه لا يلزم من محموليه الوجود المطلق
اشتقاقا وجودها في الخارج وفي كلامه اشارة الى ما قلنا حيث اختار
لفظ الجميع في قوله ولو كانت مفهوما انها عارضة لحقائقها قوله وبان الوجود الخ
الوجود مقول بالتشكيك اه قد اثبت النصير الطوسي وغيره واختاره
المص والشريف المحقق رحمهما الله تعالى فيما بعد ان للوجود افرادا متخالفة
بالحقيقة بان الوجود العارض مقول بالتشكيك على افراده ففي بعضها
اقدم وفي بعضها اولى من البعض الآخر والمقول بالتشكيك لا يكون
ذاتيا لافراده فتحته افراد غير الحصص لان الكلي ذاتي لحصصه فرده بحث
ره يمنع ان الوجود مقول بالتشكيك بل المقول بالتشكيك الموجود
بالنسبة الى الحقائق الموجودة لا الوجود بالنسبة الى الوجودات الحصصية
وما بنوا به كونه مشككا من ان صدقه على العلة اقدم من صدقه على المعلول
وصدقه على الباري اقوى واولى من صدقه على الممكن لا يفيد الا مشككية
الموجود بالنسبة الى الحقائق وتحقق انه لو الله تعالى مسئلة التشكيك

في المنه

في المهية عند ما ذكر المصنف ره الاستدلال بهذا الوجه على اثبات افراد الوجود
فان قلت قد اغتر قوم اه هذا انما يرد ان اخذ قولنا الشيء اما موجود
او معدوم بالمعنى الحلو اما ان اخذ بالمعنى الجمع فلا قوله فلنا نحن نستدل
اه قبل هذا الادعاء يمكن في كل تصديق وفيه ان هذا التصديق حاصل
لمن لا يقدر على الكسب بجميع اجزائه وانكاره مكابرة فاضحة وليس
كل تصديق بالتنافي بين الشيئين يحصل لمن لا يقدر على الكسب قوله
مع ان هذا الدليل منسوب اه فيه ان للناقض ان يقول يلزم ان يحصل
كل شيء من غير نظر من هذا الدليل فان التصديق بالتنافي بين كل شيء
ونقيضه ضروري ولا يقول الامام ره به الا ترى ان ذاته البارئ عز وجل
غير حاصل لاحد ودليله المقام على بديهة كل ما حصل من التصورات لا على
بديهة الجميع قوله والاول بديهي بالعرض هذا مبني على ان البديهة والنظرية
صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض على خلاف تحقيق المحشي ره
والتغاير بينهما اعتباري اه يعني انه اذا اخذ التصديق على مذهب الامام
ره فالتغاير عند من يرى العلم والمعلوم متحدين بالذات اعتباري الا ان
الامام ره يرى الاتحاد بالذات فانه لا يرى الاتحاد بين العلم والمعلوم
اصلا قوله اعلم ان التصديق على مذهب الجمهور الخ متعلق بمعنى القضية
اه يعني ان التصديق الذي على مذهب الجمهور اعني الاذعان متعلق بمعنى
القضية من حيث انها بجملة لان التصديق يتعلق بمعنى القضية عند الجمهور
فان الجمهور يرون تعلقه بالنسبة الحاكية ومبنى هذا الظن ان النسبة غير

تحقيق متعلق التصديق

مستقلة متعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا وادعى بهما البديهة ونبه عليه
في بعض كتبه ان ليس كادراك المرئي ونبه بعضهم بان الاذعان بالشيء
والانكاره كالحكم عليه وبه مستلزم للتوجه اليه والنسبة معنى حرفي وغير مستقل
لا يمكن التوجه والالتفات اليها في تلك الحالة فكيف يتعلق بها القبول
والحق ان هذا كله فاسد فان ادعاء عدم الاستقلال عن تعلق الاذعان ليس ب
ضرورة بالتنبه ومن ادعى الضرورة فقد علمت عليه الوهم فالذي وجب
الاذعان كونه متصورا وملتفتا في الجملة لا يكونه ملتفتا بالذات والقياس
على الحكم باطل فان الحكم يستدعي الالتفات بالذات واما الاذعان
فليس بهذه المثابة وهذا ظاهر جدا قيل ما يقال في المشهور ان النسبة
مرادة لتعرف حال الطرفين وبما المقصود ان فلا يدري محصله لانه
ان اريد كون النسبة مرادة ما يراد في توهم الوصف العنواني مرادة الافراد
من ان المقصود شيء آخر وانما لوحظ الوصف ليكون سببا لتعرفه فيحكم عليه
فمع قطع النظر عن ان النسبة غير صالحة للمرآتية بهذا المعنى لعدم حملها للطرفين
ظاهر ان الامر بهما ليس كذلك بل انما المقصود الاصلي معرفة الارتباط فقط
وان اريد ان النسبة انما بلاحظ ليعرف من معرفتها حال الطرفين
التي هي النسبة نفسها فهذا يدل على ان النسبة هي المقصود وهو المص
غاية الامر ان النسبة الخاصة لا يتصور بخصوصها بدون تصور الطرفين
وهذا لا ينافي كونها مقصودة فان التعريف في التصور امر وكونها مقصود
امر وانت لا يذهب عليك ان هذا الكلام مختل لانك تعلم ان في نفس الامر

مع قطع النظر عن اخبار المخبر واعتبار المعتبر في نفس الامر حالة هي اما نفس
تقرر الموضوع مع ذاتياته واما تقرره بحيث يصح عنه انتزاع مبدا او المحمول
واما تقرره بحيث قد انضم اليه مبدا المحمول او اللزوم بين الشيئين او
العناد بينهما فاذا اريد الحكاية عن هذه الحالة لوحظ الطرفان بالذات
وبربط النسبة على انه حكاية عن الحال الواقعي الذي لها فهذه النسبة مراة
لهذه الحال التي هي مغايرة لها اذ ليس في نفس الامر نسبة بل فيه الاتحاد
المحض على احد الوجوه المذكورة فاذن لا شك ان النسبة مراة
لتعرف حال الموضوع والمحمول وليست مقصودة وانما المقصود حالهما التي
في الواقع مع قطع النظر عن الاخبار واذا القيت هذا فهما اليسير لك الجواب
عن شبهة القائل بان التشقيق غير حاصر بل فيها احتمال اخر هو ان النسبة
مراة لتعرف حال الطرفين التي لها قبل اعتبار النسبة في الذهن
بينهما فقد ثبت وتحقق لديك ان النسبة ليست مقصودة انما المقصود
الحال الواقعي فالقصد اليها بالعرض وهذا لا يصلح للحكم عليها وبها نعم هذا
الوجه من المراتبة لا ينافي تعلق التصديق فانه نوع من العلم عندنا والجمهور
ولا باس بتعلق العلم بها واما عند غيرنا فهو وان كان من لواحق الادراك
لكن لا اباء عند العقل من ان يكون له ارتباط مع شيء يكون مراة وغير
مقصودة بحيث يصدق عليه اسم المفعول المشتق عنه كما انه يصح تصورها
وتعلق الادراك بها بحيث يصح صدق المفعول المشتق منه فيقال انها
مدركة فقد دريت ان الاستدلال لعدم استقلال النسبة على عدم صحة

تعلق التصديق بها مما لا نقول علي جدا آه ثم اعلم ان القول بكون متعلق التصديق
القضية المحملة انما صدر عن صاحب الافق المبين حيث قال ثم سلك
الشريفة الصناعة وصحة الوجدان ان لا يتغير به المعنى الرابطي بالدخول
في ما هو متعلق التصديق بالذات علي ان تعلق الاذعان بامر مجمل تفصيله
العقل الى موضوع ومحمول ونسبة رابطة بينهما بالخلط او سلبه حتى يرجع
الحكم علي البياض مثلا بالعرضية وسلب الجوهرية الى ان البياض عرض
في الواقع اذ ليس بجوهر في الواقع ولعل هذا ما رمز عنه التعبير بادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة لا ان يجعل النسبة محكوما عليها
بالوقوع او سلبه فان ذلك لا يتيسر الا بلحاظ النسبة بالذات
لا من حيث هي رابطة ملحوظة بالتبعية فان لوحظت مستقلة وجعل الطرفان
ملحوظين بالتبع من حيث انهما حاشيتاها كان الحكم عليها بالوقوع
او سلبه لا ازما تعلق الاذعان بمتعلقه في القضية الاصل لا بارجع ذلك
اليه عند التفصيل ومن المقلدة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما ينحل
اليه هو ولم يبال عن ان يجعل المعنى الحرفي عين اذ هو آلة رابطة بين
الطرفين محكوما عليها بالذات فزعم ان متعلق التصديق بالذات
ليس الا النسبة الملحوظة بالعرض علي معنى ان هناك امرا مجملا تفصيله العقل
الى النسبة بحكم عليها بالوقوع او سلبه اي النسبة واقعة او ليست واقعة وارجع
البياض عرض اذ ليس الى البياض عرض مطابق للواقع اذ ليس البياض عرض
مطابق للواقع وفيه زيغ عن الحق وخروج عن الصناعة اذ كيف يحكم على ما ليس

يلحظ بالذات

يلحظ بالذات او يحمل الشيء اعني ما هو خارج عنه لازم له انتهى كلامه ولا يخفى على
من نبّه عن رقدة الغفلات وسنة التقليدات ان ما قال هذا القائل
المعتقد للاراء والمتوهم المنع للشبهة المضلة لا يتفوه بكلام الا اذا سمع المزعوع
بقول انه كذاب ولا يفهمه الكافة الا يكون لهم شيء يجاب او لم يتدبر بافي
نفسه من الايات وفي ذهنه من التصديقات او لا يصدق او اسمع كلمة
لا اله الا الله حاكية عن توحيد الاله مخبرة عن ان ليس له شريك سواه
ذا اليوم به بل ينظر او انسلخ هذا القول عن الاخبار عما هو عليه وخرج
عن ان يقال فيه انه صدق فيبطل الايمان به ويدعي الانقياد عليه فهذا
القول الشنيع والزيغ الفظيع يخاف ان يصير مطعونا في ايمانه وسريا
في ايقانه نعوذ بالله من امثال هذه الاقاويل ونبرا الى الله سبحانه من التفوه
بهذه الاباطيل وبالجملة انا اذا راجعنا الى وجداننا نجد التصديق والايمان
بالقضايا المفصلة الحاكية عن الواقع ولا ننظر الى ملاحظة الاجمال
وهذا ظاهر لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم القضايا المجملة غير
صالحة لان يحكي بها لان الحكاية تقتضي ان يتصور النسبة بما هي رابطة
بين الطرفين ولا يصح الربطة الا اذا لوحظ الطرفان بما هما طرفان و
هذا لا يتصور في الاجمال ضرورة فلا يتصور تعلق التصديق بها فكن من اهل المعاش
ثم انظر الى هذا الرجل لما سمع المحصلين يقولون ان التصديق يتعلق
بالنسبة التامة الحاكية وكانوا يعبرون عنها بقولهم النسبة واقعة
او ليست بواقعة ولم يريدوا انها هذه القضية بل انما سموا بها النسبة

الحاكية البسيطة فزعم انهم قائلون بكون هذه القضية جزءا من كل قضية فحكم بان النسبة موضوع قد حكم عليه بالوجود وهذا ظن فاسد ردهم كان قد سلك فيه مسالك شيوخه في الافراد وقد زاغ عن الحق بلا افتراء ثم اعلم ان الطرفين ليسا مما يتعلق به التصديق البتة وليسا متصفان بالمطابقة فاذا اعتبر النسبة الرابطة بينهما ونمت حقيقتها صارت حكاية عن الواقع وصلحت للمطابقة واللامطابقة والتصديق والتكذيب فالامور الخارجية عن حقيقة القضية مما لا دخل له في التصديق فلا يتعلق التصديق بما هو خارج عن حقيقة القضية والعقد الاجمالي خارج عن حقيقة القضية فلا يصلح لان يصدق او يكذب فبطل قول صاحب الافق المبين وكذا قول من قال المتعلق بالذات النسبة لكن ملحوظة بلحاظ استقلالي فان النسبة بهذا الاعتبار خارج عن القضية وليست حكاية عن شيء ثم الحكاية في القضية بالذات انما هي النسبة لانها هي المرادة عما في الواقع واما الموضوع والمحمول فانما يعتبران لتوقف تصور النسبة عليهما ولانها مرادة عن حالهما فهما انما يدخلان في المتعلق بالتبع فبطل قول جماعة منهم المحشي والصدر المعاصر للمحقق به الدواني رحمهم الله تعالى ان المتعلق الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة فان الذي يصلح الاعتبار احتمالان احدهما ان يكون المتعلق النسبة الحاكية التي هي المرادة وثانيهما المحكي عنه الذي هو المرئي والثاني مما اختاره بعض اعاظم المتاخرين صاحب العروة الوثقى رحمه الله تعالى وقد سمعته يقول هو الحق لان المقصود من الحكاية انما هو المحكي عنه والحكاية مرادة

لمصدق

لمصدق انما يتعلق بمصدره بما يكون هو مصدقا او مكذبا لكن الحق عندي

هو الاحتمال الاول كما عليه الجمهور لان المحكي عنه ربما كان من المستحيلات

كما في الكواذب ويتعلق التصديق به فلو تعلق التصديق به لزم لصدق

المصدق عليه في نفس الامر مع انه لا شيء محض فان قلت المحكي عنه

في القضايا الكاذبة وان لم يكن في الواقع الا انها يتحقق بعد الاختراع

وهذا القدر من الوجود يكفي لان يكون متعلقا كما ان هذا القدر يكفي للمعلومية

بالعلم التصوري قلت الذي يتحقق ليس محكيا عنه فان الحكاية لم يقصد عنه

والا لما كذب القضية بل الذي يقصد عنه الحكاية انما هو باعتبار الوجود

الواقعي وبهذا ليس في الواقع شيء حتى يكون مصدقا به فالحق ان التصديق

انما يتعلق اولا وبالذات بالنسبة الحاكية ثم يتجر منه الى الامر الذي

هي حكاية عنه ومرآة له فان كان هناك محكي يتعلق به ثانيا والا لم يتعلق

الا انه يزعم انه يتعلق وهو الجهل المركب قوله اذ قد دريت بالبلوغ والقنيت

بالبلاغ فتحن على وتفقه بيتك ان لا تريغ من الحق المبين ولا تشكل

من الصدق المبين من ان التصديق من ان التصديق والاذعان

نوع من ادراك لانه به ينكشف النسبة بما انه مطابق للواقع وهذا ظاهر

جدا لكن هذا النحو من الانكشاف مخالف لنحو الانكشاف الذي

في التصورات افلا ترى ان المحقق عند المستبصرين والمتفرد في

تدارك المحققين ان الدليل انما هو علة للعلم بالحكم وليس بعد قيام

البرهان الا الامر المسمى بالاذعان فلو لم يكن والا لما في جملة العلوم

قلت الحق عندي هو الاحتمال الاول

بعد الدليل علته لامر عدا العلم فالحق ان الاذعان في التصديق نوع من
العلم والذي قيل لابطاله ان العلم هو المعلوم بعد حذف المشخصات
الذهنية وما يترتب عليه وليس يبقى بعد حذف المشخصات الذهنية و
لواحقها الشية بل مطلق التصديق من حيث هي كما انه لا يبقى بعد حذف
مشخصات الشجاعة القائمة بالنفس الا مطلق الشجاعة فلبس اخرى
من ان يستدل به على مغايرة العلم للمعلوم بالذات ان يستدل
بالاتحاد على عدم كون التصديق من جملة العلم بل الحق ان كونه من انواع
العلم ضروري فهو دليل على بطلان قولهم العلم هو الصورة بل العلم حقيقة
مغايرة للمعلوم قائمة بالنفس قيام الشجاعة فكما انه بقيام الشجاعة
يصدر عن محلها الاثار المخصوصة كذلك يترتب بقيام هذه الصفة
الاثار المخصوصة من الانكشاف ونحوه وهذه الحقيقة تحتها نوعان
التصور والتصديق وسيأتي زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى ثم استدل الل
المحشي ره على التصديق غير الادراك بقول الشيخ في قسمة العلم العلم
اما تصور ساذج واما تصور معه تصديق فمعارض بقول الشيخ في النجاة
وكل علم اما تصور بمعنى ما او تصديق وبما نقل المحشي ره عن تقد المحصل
التصديق عندهم الحكم وحده من غير ان يدخل التصور في مفهومه دخول
الجزء في الكل والتصور هو الادراك الساذج وكانهم قسموا المعاني
الى نفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملة
للتصديق والتكذيب والى ما لا يجعله كذلك كالمنيات الا احقه

من

من الامر والنهي والتمني وغير ذلك وسموا القسمين الاوليين بالعلم فلا يدل
على ما قصده فانه اعترف بان سموا قسم التصديق علما ولعله اراد بالادراك
العلم التصوري فان الادراك في الاكثر يطلق عليه ثم في كلامه مسامحات
صريحة فمن لا يكون له اطلاع بكلامه كيف يستدل بكلامه على غرضه ولو سلم ان
ناقد المحصل حسب ان التصديق ليس نوعا من العلم فاي حجة في حسبانه فانه
وان كان ثقة عند المحققين لكن يعرض له ما يكره وحمق فيتفوه بامور ضرورية
البطلان بل بالمناقضات قال الخوانساري الا اسلم ان التصديق
ليس بعلم حقيقة والعلم انما هو التصور فقط واستدل عليه بوجهين الاول
ان التصديق قابل للشدة والضعف فيكون من مقولة الكيف و
لو كان التصديق علما بالنسبة لكان عبارة عن النسبة مع المشخصات
او غيرها من العوارض والنسبة من مقولة الاضافة لا يمكن ان يتصف
بالشدة والضعف ولو اخذ مع غيرها من العوارض ولا يكون النسبة
المأخوذة من الاضافة وغيرها تحت مقولة الكيف ولا يمكن ان يقول
احد ان وجود التصديق يقبل الشدة والضعف اذ الوجود غير قابل
لهما ولا غير الا ان يقال ان الشدة والضعف من عوارضه النسبة
الثاني اذا حصل التصديق بعد الشك فعند حصول التصديق هل يبطل
الشك ام يبقى لا سبيل الى البقاء والا اجتمع اليقين والشك معا ولا
سبيل الى البطلان اذ الظاهر انا اذا ادركنا شيئا لا يزول عنا الادراك
ما دمنا ملتفتين اليه غير متوجهين الى غيره والالتفات بهذه النسبة باقية

بحالها فيلزم ان لا يزول وبذان الوجهان انما يفيد ان ان التصديق ليس

بعينه الصورة العلمية للنسبة لانه ليس من قبيل العلم اذا كان غير الصورة

وقال المحشي ره في بعض تصانيفه ان التصديق على تقدير كون علما يكون

مغايرا للمعلوم والمتحد مع المعلوم ليس الا العلم التصوري والجواب

عن الوجه الثاني ان في صورة الشك قد تعلق بالنسبة نوعان من العلم

احدهما الصور النسبة بما هي مراة و الثاني الشك والنسبة بلاحظها بالاول

دون الثاني فاذا حصل التصديق انتفى الشك وقام التصديق مقامه

والعلم الذي كان به الالتفات باق في الحالين لكن هذا انما يصح اذا

كان العلم مغايرا للمعلوم فافهم قوله لا يقال معنى القضية اه مبنى هذا الايراد

ان المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل وما قيل ان هذا انما يصح

لو لم يكن المركب مركبا من غير المستقل وما يحتاج اليه غير المستقل فان المجموع

لم يحتج الى امر مغاير فساقط لانك قد عرفت ان المعنى الغير المستقل انما

يلاحظ تبعا بالعرض ففي هذه الملاحظة لا يمكن ان يصير ملحوظا بالذات

فافهم قوله لانا نقول الاستقلال وعدمه صفة للملاحظة اه يعني ان

الاستقلال تابعان للملاحظة فشيء واحد يكون في ملاحظة مستقلا و

في اخرى يكون غير مستقل وتحقيقه انك قد عرفت مما سبق ان عدم

الاستقلال عبارة عن ملاحظة تبعا لملاحظة شيء اخر بان يكون مراة

لتعرف حاله ولا شك ان لهذا المفهوم حقيقة النسبة فللعقل ان يلاحظها

قصدا من دون ان يكون مراة لشيء وتوضيحه في المثال ان معنى من

نسبة مخصوصة بين شيئين يعبر عنها بالابتداء الخاص لا ان مفهوم الابتداء
الخاص كيف والابتداء الخاص ليس نفس النسبة بل معروضا لها فاذا
لوحظت من حيث انها نسبة بين السير والبصرة بحيث يكون
الالتفات اليهما بالذات ويلتفت اليها تبعا لالتفاتهما من حيث
انها مرآة لملاحظة احد حال السير والبصرة التي هي نفس الامر مع قطع
النظر عن الملاحظة فهو في هذا اللحاظ غير مستقل لا يصلح لان يحكم عليه
وبه في هذه الملاحظة وان لوحظت هذه النسبة بنفسها من دون
تبعيه ولم يجعل مرآة لشيء يكون مستقلا وان استلزم تصور الطرفين وصالحا
لان يحكم عليه وبه وهذا ظاهر جدا ومن ههنا ظهر لك الفرق بين المعاني الحرفية
وبين معاني الاسماء اللازمة الاضافة فان معاني هذه الاسماء امور مستقلة
عرضت لها اضافة غير مستقلة لا انها نفس الاضافة والنسبة واما ما اورد ا[لا]
من ان معنى الاستقلال وعدمه على ما فسر دابه عن اخرهم الاحتياج في التعقل
وعدمه ولا يلزم ان يكون كل مرآة محتاجا الى الغير الا ترى ان العنوان
في القضايا المحصورة مرآة الافراد مع انه مستقل بل محكوم عليه عند المحشي
ره والمحقق الدواني رحمهما الله تعالى وثانيا انه لا يحصل معنى المرآتية في
النسبة والحروف فمن المعلوم انهما لا يجعلان متعلقين بعلم الطرفين
فان علم الطرفين مقدم على علمهما وثالثا بان ما ذكر في التوضيح ليس
بشيء فان الابتداء المطلق وان كان لا بد من متعلقين لكنهما بعد
تعينهما يفهما من لفظ الابتداء بلا احتياج الى ذكر لفظ اخر فلذا كان

مستقلا والابتداء الخاص لما اعتبر فيه التعلق بامور مخصوصة لا يفهم من
لفظه بدون ذكر الفاظ دالة عليها كان غير مستقل فالمستقل هو المطلق
وغير المستقل هو الخاص وهو مغاير للمطلق فلم يصر المستقل بل غير المستقل
غير مستقل مركب من المستقل وامر آخر ليصير المركب غير مستقل والمطلق
باق على استقلاله فافهم اما الاول فلان المراد بالاحتياج في التعقل
في تفسير غير مستقل الاحتياج الخاص بحيث يكون تابعا في الملاحظة
والا فمطلق الاحتياج موجودة في الاسماء اللازمة الاضافة وفي اسماء
الشرط مع حكمهم باستقلالها وليس مناط الحاجة مطلق المرابطة بل
المرابطة المخصوصة بكون لتعرف حال الطرفين لا لتعرف انفسهما و
يكون ملحوظا بما انه نسبة بينهما وهذه المرابطة مفقودة في عنوانات
المحصورات كما لا يخفى واما الثاني فلانا قد بينا معنى المرابطة بحيث
لا يبقى اشتباه وقوله ومن المعلوم اه فيه خلط فانها انما يكون مرادة لتعرف
حال الطرفين لا لتعرف انفسهما بل هي ملاحظة بما انه نسبة بين الطرفين
وتجعل مرآة لتعرف حالهما التي مع قطع النظر عن هذه النسبة الملحوظة
وهذا القائل قد اخذ كونه مرآة لنفس الطرفين واين هذا من ذاك واما الثالث
فهو مبني على انه فهم من لفظ الابتداء معنى الابتداء الاسمي وجعل مطلقه
مستقلا ومخصوصه غير مستقل ولم يعرف بين ما يكون نفس النسبة وبين
ما يكون معروضا لها فالابتداء معروض لها والعارض غير المعروض والمعروض
مستقل ثم انه حكم بعدم استقلال الابتداء الخاص مع انه يحكم عليه بامكانا

كثيره

لتيره من دون التعبير عنه بمعنى اسمي غيره وليس يراد القوم من لفظ الابتداء
معناه بل المراد معنى من الذي يلحوظ بين متعلقين وعبروا عنه بلفظ
الابتداء الخاص لغرابة عن الشيء بلازمه لما لم يجدوا لفظا بازاء هذا المعنى
فعبر به عنه وحده ثم قوله بل غير المستقل مركب تقيد ان كل ما هو غير مستقل
مركب لتقيد ان كل ما هو غير مستقل مركب وهو فاسد لان الجزء الاخير
الذي يفيد تخصيص المطلق لا يكون الا جزء ما بين متعلقين فيكون
مطلقه مستقلا وخاصه غير مستقل فيجيء التسلسل ومن البين ان
لا تسلسل ههنا قطعا فيثبت ولا نزل واذا عرفت ما حققنا
فنقول حاصل الجواب ان القضية الاجمالية فيها لحاظ واحد متعلق
بالمجموع من حيث المجموع ولا يمكن فيه التعسية في الملاحظة بان يكون
احد الاجزاء ملحوظا بالذات والاخر ملحوظا بالتبع فان هذا يستدعي التفصيل
فالمجموع من حيث المجموع مستقل في هذه الملاحظة وان كان غير مستقل
في ملاحظة اخرى تفصيلية بان يكون الملحوظ فيه الى بعض الاجزاء
بالذات والى بعض اخر بالتبع فافهم ثم ان هذا الكلام اي كون المجموع
مستقلا صاف لا غبار عليه الا انه لا يصح على راي صاحب الافق
المبين فانه يزعم ان المستقل وغير المستقل مختلفان حقيقة ولا باس
به فانه رجل مخبط يناقض نفسه ولا يبالي به ثم كون شيء واحد مستقلا
وغير مستقل وان كان حقا لكن يجب ان نعلم ان اجزاء في الثبوت
والوجود بان يكون نفسه مستقلا واذا لوحظ بانه كونه نسبة لشيء

يكون كونا غير مستقل فهما والكون التام والكون الناقص واحد بالذات
انما التفاوت باعتبار الملاحظة ليس بصحيح فان هذا انما يجري فيما يكون
حقيقته نفس النسبة والوجود ليس حقيقته نفس النسبة بل قد يعرض له النسبة
كما في وجود الاعراض فهما وكان التامة والناقصة مختلفان حقيقة فافهم

قوله فاذا لوحظ معنى المعية بملاحظة اجمالية اه اعلم ان الكلام في
العلم الاجمالي طويل ولا باس بنا ان نفصل شيئا منه وان كان المقام
غريبا اي علم قال الامام الرازي رحمه الله تعالى العلم الاجمالي وهو ان
لا يكون العلم حاصلا على التفصيل بالفعل بل على الوجه البسيط يكون
بالفعل ويكون التفصيل بالقوة شيئا فشيئا باطل لان العلم عبارة
من حصول صورة المعقول للعاقل فهذا العقل البسيط ان كان صورة
واحدة مطابقة لامور كثيرة لكانت شادية في الماهية لتلك الامور
المختلفة بالحقيقة ويكون لتلك الصورة الواحدة حقائق مختلفة وان
كانت صور المختلفة حسب تعدد المعلوم فيكون العلم التفصيلي
حاصلا فظهر من هذا ان العلم الواحد لا يكون لمعلومات كثيرة قال الشارح
المحقق قدس سره في الموقف والفارق من الكاره العلم الاجمالي
ان الكاره الانساب في التصورات والجواب انه اذا
علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة
بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه قصدا الى ذلك المركب دون
اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرف عنه الذي

لا يلتفت

الكلام مع ما في العلم الاجمالي

لا يلتفت اليه فاذا توجه اليها وحصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة

فصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف

حاصلا في الحال الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالين معا واما قوله

العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات متعددة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء

ممكن فلا شك انا حكمنا على جميع افراد شيء فلا بد ان يكون معلومة

لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها

بلحنصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يكون

الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومراة لملاحظة افراده فيصح ان

على افراده دونه ولم يفهم بعد هذا الجواب ان فيه خلط بها مطلبين الاول

الاجمال في العلم مع التفصيل والتميز في المعلوم كما قالوا في علم الباري

عز وجل ان العلم واحد بسيط والمعلومات كثيرة متميزة والثاني الاجمال

في المعلوم بان يكون المعلوم منه امرا واحدا في الحالان لان تفصيل الى

امور كثيرة والامام ره انما استدل على نفي الاول كما ينادي عليه تعليله

والشارح المحقق قدس سره افاد اولا انه لا انكاره العلم الاجمالي فانشاء الانكار

لا اكتساب التصورات وليس الامر كما افاد فان انكار الاجمال في العلم

مع الكثرة في المعلوم لا دخل له في انكار الاكتساب كيف في الاكتساب

ليس الا تحصيل المعلوم المجمل من المعلومات المتفصلة وافاد ثانيا

ان الصورة الواحدة المركبة تكون مبدا الانكشاف المركب الواحد لا

لاجزائه لانها كالمعرض عنه وهذا انما يفيد ان المعلوم قد يكون واحدا مركبا

من معلومات يكون هو من حيث الوحدة منكشفا ولا ينكشف اجزاؤه في
هذا الانكشاف وليس فيه الا اجمال المعلوم وهو غير دافع لكلام الامام المولى
لابطال اجمال العلم مع تعدد المعلوم وقيل على الثاني المحقق قدس سره لا يدري ما يحصل
فانه ان اراد بقوله المركب ملحوظ دون اجزائه انها لم يلاحظ اصلا فهو باطل لان المركب
عين الاجزاء فعلى تقدير العلم بحقيقته وحصول صور اجزائه كيف يتصور عدم ملاحظة
الاجزاء وان انها لم يلاحظ منفردة بل في ضمن الكل وفي الصورة الثانية يلاحظ
كل بانفراده فح لا يكون في الحالة الثانية زيادة علم بل انما حصل صفة
الانفراد وهي ليست من العلم في شيء وادعاء زيادة الانكشاف غير مسلم
بل هي البطلان ولو قيل انه يحصل بسببه علم اخر لم يبق من الاجمال والتفصيل
في شيء ثم ما قال هذا القايل وتفصيل الكلام ان الاجمال ان كان عبارة عن
حصول صورة واحدة منحلة الى صور كثيرة والتفصيل حصول صور متعددة
كما يدل عليه كلام المحقق الدواني والمحشي رحمهما الله تعالى والجماهير فهذا
باطل لانه تقرر عندهم ان الاجزاء التحليلية متحدة فيما بينها ومع الكل ذاتا
ووجودا وتشخصا لا انها متحدة وجودا فقط مع التغاير في الذات والتشخص
لان اتحاد الوجود مع التغاير بنحو من هذين محال والاشياء التي علمت
اجمالا لا بد من تعددها ذاتا وتشخصا والا فلم تبق اشياء والاجزاء التحليلية
للصورة الاجمالية ان لم يكن متغايرة باحد النوعين كيف يكون وسيلة
للعلم بتمام حقائقها وان كانت متمايزة ولو تشخصا لم تكن اجزاء تحليلية وان كان
عبارة عن تطابق صورة مع اشياء كثيرة مع اشياء كثيرة مختلفة فهذا كما ذكره

الامام

الامام ره باطل والا يلزم اتحاد شيء واحد مع اشياء كثيرة مختلفة وان
كان عبارة عن وحدة الالتفات ففي الاجمال الصور الكثيرة الملحوظة
بلحاظ واحد وفي التفصيل بلحاظات متعددة ايضا باطل اذ اللحاظ وغيره
من المعاني المصدرية يتعدد بتعدد المضاف اليه ومنها لما كانت
الصور كيف يتعلق بها لحاظ واحد وايضا قد تقرر عندهم ان النفس
لا تلتفت في آن واحد الى اشياء كثيرة انتهى مع طوله وانت خبير بان
ذلك الخلط باق في هذا الكلام وان شئت زيادة تحقيق المقام
بحيث يحيط بالالتباس فنقول قد عرفت ان ههنا مقامين فالتحقيق في
المقام الاول ان العلم الواحد المتعلق باشياء كثيرة متميزة في العقل
على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وجعل العلم عين الذات واذا كان مغايرا
للمعلوم فلا وجه الاستبعاد فيه ولا يلزم ان تكون الصورة واحدة حقائق
مختلفة هذا هو التحقيق ولنا ان نجادل ونقول المص والشارح المحقق قدس
سرهما كلاهما ادعيا في بحث الاجمال ان لا استحالة في تطابق الصور
لشيء واحد واذا جاز ذلك فلا استبعاد في تطابق الصورة الواحدة لاشياء
كثيرة وارتعب تو لا ستوى في تحقيق هذا التحقيق في المقام الثاني
ان الاجمال بمعنيين احدهما ان يتحد شيئان ويصيرا شيئا واحدا اتحادا
وجوديا فالتفصيل الحاصل بعد الاتحاد انه اجمال ذينك الشيئين كما في النوع
اجمال الجنس والفصل والمحدود اجمال الحد بناء على التركيب الاتحادي
للجنس والفصل وثانيهما ان يلاحظ الاشياء المعروضة لنحو الوحدة

للحاظ واحد متعلق بالواحد بهذه الوحدة العارضة فيقال لهذا الشيء الملحوظ
انها اجمال لهذه الاشياء كما يقال البيت اجمال السقف والجدران
فالاجمال بالمعنى الاول من فروع التركيب الاتحادي بين الجنس والفصل
على ما قالوا ان الجنس يتحد مع الفصل فيحصل حقيقة واحدة تلك الحقيقة
بعينه الجنس وبعينه الفصل وهذا الاجمال هو الذي الكاره يؤدي الى
انكار جريان التركيب في التصورات فلا يرد على هذا الاجمال الا
دلايل ابطال الاتحاد بين الاثنين المورودة في المرصد الرابع كما ستطلع
عليه ان شاء الله تعالى وبعد تسليم التركيب الاتحادي في المعلوم لابد من
ان ينكشف هذه الحقيقة المتاحدة بالصورة الواحدة قطعا اذ لا تكثر
فيه اصلا واما الاجزاء اعني الجنس والفصل فانما يحصل بعد التحليل وما قال
هذا القايل ان الاجزاء التحليلية متحدة ذاتا ووجودا مسلم لكن لا يلزم
منه ان لا يصح التحليل الا ترى انهم يقولون باتحاد الذات في الجنس
والفصل ومع هذا يقولون انها تتعدد فيصير مادة وصورة فيجوز ان يكون في
نحو من الوجودات واحدة هي بعينها الاجزاء وفي نحو اخر ذوات متعددة
نعم لو انكر الاجزاء التحليلية لارتفع هذا الاجمال من البين واما النحو الثاني
من الاجمال فجاير بلا ريب فانا اذا نرجع الى وجداننا نجد بملاحظة الكل
دون ملاحظة الاجزاء بل يحتاج الى ملاحظة اخرى وما قال ان اللحاظ يتعدد
بتعدد المضاف اليه فليس بشيء لان المضاف اليه ههنا واحد وهو المركب
واما اشتراط الوحدة الحقيقية في المضاف اليه فليس بشيء ولم يقل به احد

وقوله

وقوله النفس لا يتوجه في ان واحد الى شيئين فلو سلم فانما يسلم في شيئين
ملحوظين بلحاظ اولا ترى ان الشخص الواحد الملتئم من اشياء كثيرة كيف
قامت به الهوية واحدة من جهة الوحدة العارضة فكذا يجوز تعلق لحاظ
واحد به من جهة الوحدة العارضة والمكابرة فذا ينبغي ان يكون مكابرة
فاضحة واما كلام الشيخ المحقق قدس سره فالظاهر انه ناظر الى الثاني
من معنى الاجمال ومبناه على انه لا يكفي الانكشاف الامتيازي بنفس
حصول صورة الشيء بل لا بد مع ذلك من الالتفات فاذا حصل
الصورة المرتسمة عن شيء مركب ولم يلتفت الى اجزائه بل الى المركب
الواحد لا ينكشف الاجزاء انكشافا متمايزا به كل جزء عن الاخر واما دعوى
ان المركب عين الاجزاء فمسلم لكن استلزام ملاحظة الكل ملاحظة
الجزء ممتازا او مقصودا ممنوع كيف وهو عين المطلوب نعم صورة
الكل مشتملة على صور يمكن ان يلاحظ بها الاشياء وينكشف عنده
متى شاء ثم الاجمال هنا اما بالمعنى الاول وكانه لعبيده او بالمعنى الثاني
وهو الظاهر وعلى كل تقدير يكون مستقلا اذ لا يمكن في هذا اللحاظ تميز
بعض الاجزاء لبعض في اللحاظ فافهم قوله هكذا ينبغي ان يفهم معنى الفعل
الخ اعلم انهم قد وجدوا معنى الفعل محكوما به دائما ووجدوه دالا على معنى
مشتمل على النسبة حدث في زمان معين فهو مشتمل على نسبته الى امر
خارج فهو مركب من مستقل وغير مستقل قطعا فذهب الجمهور الى
انه محكوم به باعتبار احد الجزئين وهو الحدث وغير مستقل باعتبار

اجزائه الاخر فهو محكوم به باعتبار المعنى التضمني ولم يرد به انه مستعمل في جزءه
استعمال المجاز بالكيف وح يلزم ان لا يستعمل فقط في المعنى الحقيقي
والصحيح يصح ان يقع محكوما عليه ايضا لانه ح صار بمعنى المصدر بل اراد
انه مستعمل في معناه المطابقي والمسند معناه التضمني وتحقيقه ان
دلالة الفعل على معناه كدلالة المركبات فان المادة فيه دالة على
الحدث والهيئة على النسبة الواقعة في الزمان المعين فالحدث مسند
الى الفاعل فالهيئة اولى بمنزلة الرابط وانما لم يصح وقوعه محكوما عليه لان
الحدث المدلول بالمادة انما اعتبر بما انه مسند الى الفاعل نسبة تامة
فلا يصلح للحكم عليه وهذا الكلام لا غبار عليه الا انهم قالوا ان اللفظ المفرد لا يدل
على التفصيل بل على التفصيل بل على امر مجمل متوحد ولعل المحشي ره عدل
عنه الى ان معنى الفعل معنى اجمالي مستقل بنفسه يحلل بتحليل العقل
الى الزمان والحدث والنسبة وهذا المعنى الاجمالي معنى مستقل ملحوظ
بالذات فحينئذ يكون الفعل محكوما به باعتبار المعنى المطلق لكن لا بد من
النسبة الرابطة الخارجة عن معنى الفعل ثم الظاهر من قوله بتحليله العقل ان المراد
بالاجمال امر واحد متحد اتحد فيه الاجزاء كما يقولون في التركيب من الجنس وهو
امر واحد معلوم تصوره وجدانيه مطابقة له منحلة الى صور تلك الاجزاء
لكن اثبات هذا النحو من الاجمال عسير جدا فان اتحاد الاثنين باطل كما تحقق
على انه يلزم ح ان يصح حمل الزمان على الحدث وبالعكس لان مناط الحمل هو الاتحاد
في الوجود في نحو كما يصح حمل الجنس على الفصل والضرورة تنحو عنه اللهم ادعوا الاتحاد

باين الاجزاء

بين الاجزاء في كل مركب عند الفهام من اللفظ المفرد وخفي حكمواية في البيت وادعوا

اتحاد التضمن والمطابقة وقالوا المفهوم من اللفظ معنى متصور بصورة وحدانية

مطابقة فهذه الصورة بما انها صورة له فهم له وبما انها صورة له فهم له وبما انها

متحلة الى الاجزاء فهم لها وتحد حكم البعض بان العقل السليم يمج عنه ولعل

هذا المج لا يكون محلا للارتياب وذلك ان نقول المراد الامر الواحد المركب

من الاجزاء الملحوظ بلحاظ وحداني متعلق بالمجموع من جهة الوحدة العارضة له

والمراد من التحليل بحسب الملاحظة فهناك ملاحظة واحدة متعددة لان يلاحظ

الاجزاء بلحاظات متعددة وهذا السليم وعلى هذا امارسنهران استقلال الفعل

باعتبار المعنى التضمني محل تامل ثم لابد على هذا من القول بان النسبة

المتضمنة في مفهوم الفعل ملحوظ بلحاظ مستقل ومن القول بان الفعل

كالبرزخ بين المعنى الاسمي والحرفي لان المعنى الاسمي صالح لان يحكم عليه

وبه والمعنى الحرفي لا يصلح لشيء منهما ومعنى الفعل يصلح للحكم به لا للحكم عليه

بخلاف راي الجمهور فان معنى الفعل عندهم غير قابل لشيء منهما وانما الصالح

للحكم به معناه التضمني المطابقي للمادة وهو وان كان في نفسه صالحا للحكم

به وعليه الا انه لا يصلح للحكم عليه بما انه متضمن في الفعل لاعتباره محكوما به

من حيث انه معتبر في مفهوم الفعل بما انه منسوب الى الفاعل فافهم قيل

فالمعنى الاسم والفعل مستقلان والحرف غير مستقل ثم لما وجدوا البعض الاسماء

الاسماء اللازمة الاضافة متوقفة في فهم معناه على الغير والفعل في فهم معناه على

الفاعل تاهوا في التفصي وركبوا على متن عمياء وحقيقة الحال ان الواضع لم

يصرح الوضع لفظ بمعناه وانما اخذوا من الاستعمال من غير قرينة ثم لما وجدوا استعمال

الحروف في معان جزئية متوقفة على فهم متعلقاتها حكموا بانها موضوعة للمعاني

الجزئية وحكموا بعدم استقلالها وقد اصابوا واجيب لكن هكذا حال الاسماء اللازمة

الاضافة فانها لم توجد قط مستعملة الا في اضافات جزئية فما الوجه لقولهم

بانها موضوعة لمعان كلية لكن غلب استعماله في الجزئيات مع انه ليس للوضع

دليل سوى الاستعمال بلا قرينة ثم لو جاز هذا فلم لا يجوز مثله في الحروف فليس

الفارق الا الحكم فان قالوا اسميتها اضطرب بنا الى ذلك قيل لم قلتم باسميتها

انما هذا الحكم منكم فان قالوا وجدت علامات الاسمية قيل لم جعلتم هذه العلامات

الاسمية ولم يصرح به الواضع وهكذا حال الفعل فانه لم يستعمل الا في الجزئيات

المتوقفة على الغير فما وجه الحكم باستقلاله فان قالوا انه موضوع للنسبة

الى الفاعل المطلق المفهوم في ضمن الفعل قيل مثله في الحرف مع ان

دليل الوضع الاستعمال من غير قرينة وهي في الجزئيات وان قالوا انه

موضوع لمعنى اجمالي مستقل دون تفصيلي غير مستقل قيل مثله في الحرف

ايضا وما قال المحشي ره في الحاشية التهذيبية معنى الاستقلال كون المعنى

متعلق الملاحظة من غير واسطة في العروض وبهذا ظهر الفرق بين الاسماء

كالاسماء اللازمة الاضافة وبين الاداة والفرق بين الكلمات ومطلق

الاسماء والاداة في صحة الحكم فيهما بان مناط الحكم على الملاحظة بالذات

فلما كانت معاني الكلمات والاسماء ملحوظة بالذات ومعاني الاداة

ملحوظة بالعرض صح الحكم فيهما ولم يصح الحكم فيه فلا يخفى ومنه ثمن ابن حاكم

هذا الفرق

هذا الفرق ومن اين هذا الحكم وما الدليل عليه وبالجملة الدليل الذي جعلوه دليلا
للوضع مقتض لكون الاسماء المذكورة والفعل مطلقا من قبيل الحروف
فان دفع مع انه قابل للدفع يقال مثله في الحرف فالفرق متعسر بل متعذر
وانت لا تذهب عليك انه استصعب هذا القائل الفرق بين الحروف
وبين اللازمة الاسماء الاضافية والفعل وهو علي من تفصيل الله سبحانه
عليه يسير فانه لا ارتياب عاقل ان من المعاني ما قد يتعلق اليه اللحاظ بالذات
ويصلح لان يحكم عليه وبه ومنها ما هي نسب بين الشيئين يلحظ بما هي نسب
بلحاظ الطرفين ولا يلحظ بالذات فلا يصلح للحكم عليه وبه ثم المعاني
الملحوظة بالذات قد يعرض لها تلك النسب على وجه اللزوم فيحتاج
الى فهم المتعلق لاجل لزوم النسب اياها لا لكون تلك المعاني انفسها
ملحوظة وهذا ضروري ليس محلا للريب والارتياب ثم لما تتبعوا موارد
استعمال الالفاظ فوجدوا البعض الالفاظ مستعملة بلا قرينة في النسب
الملحوظة بالعرض بلحاظ الطرفين وسموا هذه الالفاظ حروفا ووجدوا
بعضها مستعملة في المعاني الملحوظة في الذات الصالحة للحكم عليه وبه وسموها
اسماء ووجدوا لها خواص منها معنوية كالاضافة والتعريف والتنكير و
نحوها فانها لا يصلح لمعروضها الا المعاني الملحوظة بالذات ومنها لفظية
فجعلوها علامات الاسمية ثم وجدوا البعض الالفاظ منها مستعملة في معاني
ملحوظة بالذات ملزومة لنسبة اضافية فجعلوها لازمة الاضافة وحكموا
بعدم جواز استعمالها الا بذكر المضاف اليه ثم وجدوا البعض الالفاظ مستعملة

بدون قرينة في معان ملحوظة بالذات معتبرة على انها مستندة الى شيء في زمان
معين وسموه بالافعال ولا يصلح هذا المعاني للحكم عليه وبه وهذا الفرق صحيح وواضح
وما ذكر القائل من ان دليل الوضع ليس الا الاستعمال من غير قرينة ودوام البعض
من الواضع فمسلم لكن الحكم بوضع الحروف للمعاني الغير المستقلة ليس بمجرد
واحد انهم اياه متوقفة على الغير في التصور كما زعم بل لانهم وجدوها مستعملة
في معان هي نسب بين شيئين لا يصلح لان يتعلق بها اللحاظ ولا يصلح بما
هي مفهومة من الحرف في الاستعمالات لان يحكم عليها وبها فالاحتياج
المعتبر في عدم استعمال المعاني الاحتياج في نفس الملاحظة كما يحتاج ما
بالعرض الى ما بالذات في عروض الوصف لا مطلق الاحتياج وهذا
بخلاف الاسماء اللازمة الاضافة فان معانيها المفهومة عند الاطلاق وجدوها
صالحة لان يلحظ بالذات ولذا صحت اضافتها فان النسبة الاضافية كالاسنادية
في اقتضاء كون المضاف ملحوظا بالذات نعم هي يلزمه نسبة اضافية عند التخاطب
بها ولذا حكموا بكونها لازمة الاضافة ومعانيها المفهومة من الفاظها كلية بخصوص
بالاضافة الى المضاف اليه المعين ولذا يفهم منها عند التعداد معاني كلية دون
الحروف فانها لا يفهم منها وحدها شيء ولو عند التعداد واما الافعال فقد وجد
محكوما بها ومتوقفة على الفاعل فعلم ان فيها معاني مستقلة عرض لها استناد
الى الفاعل فهذا المستقل الى جزء معناه كما هو الظاهر وعليه الجمهور وانا النفس
معانيها في معانيها مفهومات محمولة مستقلة اسندت الى الفاعل فالاسناد
اليه امر لازم لها كما ان الاضافة امر لازم الاسماء اللازمة الاضافة فقد

الفهم

انضح الفرق بانم وجه بعون الله سبحانه وهو يهدي السبيل ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور **قوله** والا لكسبنه الوجود يستلزم كسبنه العدم لان العدم عباره عن سلب الوجود واذا توقف الوجود على النظر فقد توقف العدم ضروره استلزام توقف الجزء توقف الكل وفيه منافشه ظاهره فان الوجود خارج عن حقيقه العدم لان العدم عباره عن السلب المضاف الى الوجود والوجود خارج فتوقف العدم النظر بالعرض بواسطه امر خارج لازم في التصور ثم مبنى كلام المحشي ره على انه استدلال ببديهه القضيه المنفصله والطرفان الشي موجود والشي معدوم والحكم بالتنافي وقد عبر الش المحقق قدس سره عن احد الطرفين بالوجود لان محط التنافي هو محمولا الطرفين وقال بعضهم الاستدلال بالحمليه المردده المحمول وح الطرفان الشي والمفهوم المردد فمقصود الش المحقق قدس سره ان احد الطرفين وهو المفهوم المردد يجوز ان يكون نظريا وانقصر عن التعبير عنه بلفظ الوجود لان الكلام فيه فكانه قال او تصور احدهما الذي هو الوجود او العدم وح فايراد المحشي ره ساقط عن اصله **قوله** قال الشيخ السلب يحمل على العدم ولا ينعكس اي كليا فكل عدم سلب وليس كل سلب عدما وهذا يظهر العموم بين السلب والعدم لكن لا يلزم منه ان يكون العدم سلب الوجود حتى يصح التائيد لكن الامر غير خفي فانه اذا كان العدم اخص لابد فيه من تقييد السلب بشي ولا يصلح الا الوجود فاذن العدم سلب الوجود وما قيل العدم سلب الذات واطلاقها عن صفحه

الواقع كما يراه شيعه الجعل البسيط وح يصح العموم المطلق بين السلب والعدم ولاتم
التاييد فضيه ان الشيخ من حزب اصحاب الجعل المولف وح السلب سلب الوجود
والاولى ان يقال ان المهية ايض تسلب عن الواقع عند سلب الوجود نبطلان
الذات عن الواقع ضروري حين العدم فيجوز ان يكون العدم عبارة عن
سلب الذات او الوجود فيصح العموم المطلق ولايتم التائيد قيل قول الشيخ
بحسب الجليل من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان السلب والعدم متلازمان
فان السلب لايضاف الا الى الوجود الا ان يقال السلب الايضاف
الا الى الوجود اعم من الرابطي والوجود في نفسه والعدم انما يضاف الى
الوجود وانت لايذهب عليك ان السلب مفهوم قد لايعتبر مضافا بل
لايوخذ مطلقا وقد يضاف الى الوجود وقد يضاف الى سلب الوجود
فالقول بان السلب لايضاف الا الى الوجود وان صدر عن الشيخ المحقق
قدس سره في حواشي شرح التجريد فلعله ما دل بالعدم والا فلا يصح واما القول
بان السلب يضاف الى الوجود الرابطي وان اشتهر فلعل الحق خلاف
ذلك لان الوجود الرابطي نسبة غير مستقلة الملحوظة تبعا لايمكن ان ينسب
اليه شئ ولو بالاضافة بل النسبة السلبية معنى بسيطة كالنسبة الايجابية
متباعدة عنها غاية التباعد بحيث لايجتمعان صدقا وكذا بانه بعد تسليم
ان السلب يضاف الى الايجاب فهذا السلب رابطي غير السلب
الذي كلامنا فيه فانه سلب مستقل ولو سلم ان السلبين لايختلفان حقيقة
وان الكلام في مطلق السلب فالعدم ايض سلب الوجود الاعم سواء كان

رابطيا او

رابطيا او وجودا في نفسه فكما ان السلب قد يضاف الى الوجود الرابطي
كذلك العدم عدم في نفسه وعدم رابطي فح لا ينفع في بيان العموم ان
السلب قد يضاف الى الوجود الرابطي فان العدم ايضا كذلك فتدبر
قوله الحاصل انه يختلف البديهية والنظرية اه قال في الحاشية وتفصيل
من ذلك بانه قيل البديهية والنظرية يختلف باختلاف العنوان اذ لا عنوان
فيها الا عنوان الاجمال والتفصيل انتهى ولهذا استدل الشارح المحقق قدس
سره بالثاني على الاول قوله فاستدل ببديهية الصورة العلمية اه لم يرد
بالصورة الشخصية المعنى المصطلح لنفسه وليس فيها صورة شخصية
يدعى بداهتها فان الكلام في الوجود المطلق وهو ليس بشخص بل المراد
بالصورة الشخصية الصورة المخصوصة التي لا يكون الحكم فيها على افراد
كثيرة والحاصل انه يستدل بقضية كلية قائلة بان كل جزء من افراد هذا
التصديق ضروري فيدخل في هذا الحكم الوجود والعدم والنفي والنسبة
اجمالا على القضية القائلة بان خصوص الوجود بديهي كما في الشكل
الاول المستدل بالكلية القائلة بان كل فرد من افراد الاوسط محكوم
بالاكبر فيدخل فيه الاصغر اجمالا على القضية القائلة بان الاصغر محكوم
بالاكبر قوله وذلك ان يجعل الصورة الفرق بين هذا التقرير والاول
ان في الاول يجعل الصورة الكلية كبرى الاستدلال اما ههنا فيوخذ الكبرى
قضية مطوية ويكون نظم الاستدلال هكذا الوجود مما يتوقف عليه
هذا التصديق البديهي الحاصل للبله والصبيان وكل ما يتوقف عليه البديهي

بديهي فالوجود بديهي قوله فيه انا نحكم بالتنافي آه يعني انا نتصور الوجود والعدم
ونحكم بالتنافي بالذات بينهما بالوجه الذي يتصوريهما به فهذا الوجه ليس مغايرا
لحقيقتهما لانهما متنافيان بالذات وانت لا يذهب عليك انه ليس يحكم في
القضية المذكورة بالتنافي بين الوجود والعدم اصلا لان القضية منفصلة
فالحكم فيه بالتنافي بين الشيئين فان كان المفصل بقولنا الشيء معدوم
ليس موجودا فاحدي الشيئين ايجابية والاخرى سلبية فالحكم
بالتنافي بالذات صحيحة وان كان المفصل ثبوت المعدوم للشيء فالحكم
بالتنافي ليس بالذات لان كلتا الشيئين ايجابيان وان استدل
بان الوجود مناف للعدم قضية بديهية قد حكم فيها بمنافاة الوجود للعدم فح لا بد ان
يكون نفس حقيقتها والا لبطل الحكم بالتنافي بالذات بين حقيقتهما صار
تقريرا اخر وكلام مناف التقرير المذكور في المتن ثم الحق ان التنافي بالذات
بين الوجود والعدم ليس بينا ولا مبينا فتامل قوله فتامل اشارة الى ان
المحكوم عليه لا يجب ان يكون متصورا بالذات بل يجب ان يكون ملحوظا
بالذات والفرق بين التصور والملاحظة كما في المعاني الحرفية وغيرها ظاهر
كما في الحاشية والحاصل ان الملاحظة بالذات في علم الشيء بالوجه هو ذو الوجه والحكم
انما يكون على الملحوظ بالذات فح يجوز ان يكون المتصور من الوجود وجهه ويكون
الحكم بالتنافي بالذات بين حقيقتي الوجود والعدم ثم ان المحشي ره قال في الحاشية
التندنية في جواب الايراد على القائلين بان الحكم في المحصورة على نفس العنوان
لا على الافراد لان الحقيقة هي المتصورة بالذات بان الحقيقة التي هي عنوان

الموضوع

الموضوع جعلت مراة لملاحظة الافراد والملاحظة انما هي الافراد لا الحقيقة
والمحكوم عليه يجب ان يكون ملحوظا بالذات بهذه العبارة والتفصي عنه ان
التوجه يتعلق اولا وبالذات بالافراد لا مطلقا بل من حيث في انها متحدة مع
الطبيعة فيكون لنفس الطبيعة من حيث الخصوصية والتعدد متعلق التصور
والتوجه وقال ايضا الوجه في علم الشيء بالوجه مراة لذي الوجه والمراة من
حيث هي مراة لا يمكن ان يحكم عليها فالمراة ههنا هو نفس الطبيعة والمرئي
هو الطبيعة من حيث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حيث انها
افراد بخصوصيتها فالمراة والمرئي ههنا في الحقيقة متحدة بالذات ومختلفة
بالاعتبار انتهى فقد صرح من هذا ان ذا الوجه ايضا غير ملحوظ بالذات انما الملحوظ
نفسه متحدة مع الافراد فح الحكم ههنا بالتنافي اذا كان الوجود متصورا بالوجه
على الوجه بما انه متحد مع ذي الوجه فلم يكن حقيقة الوجود ملحوظة اصلا الا بالعرض وهو لا يصلح
للحكم بالتنافي بالذات فاذن المتصور ان نفس حقيقتهما وح سقط الاعتراض
لكن القول بان الملاحظة بالذات في علم الشيء بالوجه نفس الوجه بما هي متحدة
مع ذي الوجه مما يأباه الوجدان والمحشي ره كرر في لتابة هذا وغيره من الكتب ان
الملتفت اليه بالذات في العلم بالوجه ذو الوجه وصرح في حواشيه التهذيبية
ان المراة والمرئي فيه متغايران بالذات ولعل ذلك القول ههنا
ليس تحقيقا عنده انما قال توجيها لمذهب المحقق الدواني ره ان الحكم في
المحصورة على العنوان وتبع فيه ميرزا جان رحمه الله تعالى ومختاره ان الملاحظة
بالذات في علم الشيء بالوجه هو ذو الوجه لا غير وفرع ميرزا جان ره عليه ان

في التجديد لا بد ان يحصل صورة المحدود اجمالا اولا والا لزم طلب المجهول المطلق
لان العلم لم يتعلق بالمحدود ولان العلم بالحد مفروض الانتفاء والعلم بالوجه لا يفيد
شيئا الا معرفة الوجه من حيث انطباقه على ذي الوجه فيكون مجهولا مطلقا و
هذا الشيء عجاب فان المجهول المطلق ما لم يعلم بكنهه ولا بوجه يكون متصورا
من حيث الانطباق عليه وههنا قد حصل الوجه فلا يلزم تصور المحدود اولا
بكنهه الاجمالي ثم بعد حصول الكنه اي فايدة في التجديد واي شيء يحصل بعد
الحركة الثانية فان قال يحصل هذا التفصيل فهو عين الحد وليس من المحدود
في شيء وان قال المقصود منه ملاحظة المحدود بهذا الحد فالمحدود كان ملاحظا
بالذات على اتم وجه فان قصد بالحد ملاحظته بعد الذهول فالحد تذكر لما علم
سابقا فلا كسب لامر غير حاصل وان لم يذهل فلا يمكن تعلق الملاحظة ثانيا وان
قال المقصود ملاحظة المحدود بهذا الحد اي مقيدا انه فلم يبق المحدود محدودا
اذ التغير يجري الكلام بانه بهذه الحيثية ان حصل سابقا يتوجه الكلام والا فهو
مجهول مطلق وتحقيق ان الحكم في المحصورة على الافراد يطلب من شرحنا
للسلم وقد بينا فيه ان الحكم على الافراد بحيث لا يبقى للريب والارتياب
محل قوله المراد بالبساطة الذهنية انما حمل البساطة على البساطة
الذهنية لان الحد في المشهور انما يتألف من الاجزاء الذهنية وهو المختار
عند المحشي ره ويحتمل تخصيصه الشارح لان الحد يعم وهذا التفسير اولى من تفسير
الشارح قدس سره فان نفي الامر الزايد الذي هو الوجود اعم من ان لا يكون
هناك امر زايد اصلا او يكون لكن لا يكون وجوده نقيضا لحصول الامر الزايد الذي

هو الوجود

هو الوجود وعدم حصول الامر الزائد مطلقا ليس نقيضا له فلا يحسن التفسير به

انما قال اولى لانه هو مراد الشارح المحقق قدس سره من امر زائد قوله اعلم ان

عروض الشيء لنفسه على ضربين اه المقصود من هذا الكلام دفع ما اورد ان

المختار ان الوجود عارض للمجرد والجزء عارض لنفسه ولا استحالة فان الكليات

المتكررة الانواع قد يعرض انفسها لانفسها قوله فالجائز ان يكون بين

الشيء ونفسه تغاير اعتباري قيل لا شك ان التغاير بين الكلي وحصته

بديهي لكن عروض الحصة لا يعقل الا بان يعرض الكلي المعروض للتقييد

الكلي مع قطع النظر عن التقييد لنفسه دون تغاير اصلا فان نفس الشيء

لا تغاير فيه فيرجع هذا النحو من العروض الى العروض المستحيل والجواب

ان المراد ان الضرب الجائز ان يكون عروض الكلي في ضمن عروض

ما هو مغاير بالاعتبار كالحصة ونحوها فالكلي مع قطع النظر عن التقييد وان

كان نفسه لكن عروضه لما كان في ضمن عروض الحصة لا باس فتامل فيه

وفيها نظر اخر هو ان الحصة انما تحصل بالتقييد والتقييد بالاضافة والاضافة

قبل تحصل الحصة والاضافة بينها ليس الا الاختصاص بالعروض فيلزم

عروض الشيء لنفسه قبل تحصله حصة وذلك ضرب مستحيل وقد نبهت على

هذه الشبهة على بعض اعاظم المحققين صاحب العروة الوثقى ره فاجاب

بان المقصود ان العروض الجائز هو عروض الشيء لنفسه بان يحصل بهذا

العروض حصة مغايرة وهذا لا يخلو عن كدر وقال بعضهم ان المراد بالحصة

العارضة الحصة المتخصصة بغير الاضافة اليه كالتوصيف ونحوه وفيه ان

الفرق بان الكلية كلية بكليتها فيه ان نسبة الحصة الى الكلي نسبة الشخص
اليه وستعرف في مستقبل القول ان شاء الله تعالى ان الشخص ليس عبارة
عن الكلي وشيء زايد عليه بل يتشخص بنفسه من دون عروض امر والكلي المعروض
بالعوارض انما هو بعبرية عنه فكذلك الحصة انما تحصل بتحصص الكلي في نفسه
لا لشيء زايد من التقييد او التقيد وانما الفرق بان الشخص موجود حقيقي
والحصة موجودة اعتبارية فالكلي المقيد بالاضافة انما هي بعبرية عنها فالكلي
يتحصص اولا الخواص التحصص فيعرض له والعقل يعبر حين عنه الانتزاع اضافة
الكلي فان الاضافة بمنزلة الامارة للتحصص وح لا اشكال فتامل فيه
فانه مع وضوحه تكلف قوله لانه يلزم ان يكون جزء الوجود اه يعني اذا كان
الوجود عارضا للجزء يكون الجزء بما هو جزء عارضا والجزء بما هو جزء معروضا
فالعارض والمعروض شيء واحد من دون تغاير اصلا الا ان حيثية العارض
والمعروض واحد بيان الملازمة ان معروضية الجزء للوجود ليس الا لان
الجزء لولم يكن معروض الوجود يكون معدوما وهو موجود ايضا لانه جزء الموجود
فمن جهة كونه جزء يكون معروضا وكذا عروضه ليس الا لان عروض الكل
بدون عروض الجزء غير معقول فمن جهة الجزئية صار عارضا هذا تقرير كلامه
وانت لا يذهب عليك ان الترديد في الدليل ان كان بان اجزاء
الوجود اما معروضة للوجود المطلق من دون تحصصه حصة او معروضة
للعدم المطلق فالترديد غير حاصر لجواز ان يكون الاجزاء معروضة تحصص
الوجود وان كان الترديد بين عروض حصص الوجود والعدم فنختار ان

اجزاء

اجزاء الوجود معروضة لحصة الوجود وحصص الكل انما يلزم من حصص الاجزاء
فعانه بما يلزم من عروض حصة الكل عروض حصص الاجزاء للجزء فعانيه بالزم
عروض حصة الجزء لنفسه ولا استحالة فيه كما اعترف به المحشي ره ان
عروض حصة الشيء لنفسه جائز وان كان حيثية المعروضية والعارضية
واحدة فافهم ثم اورد عليه وجوه اخر منها ان المعروض نفس الجزء والعارض
الجزء بشرط اجتماعه مع جزء آخر اعني العارض نفسه في ضمن الكل وجوابه
ان الكلام في الاجزاء الخارجية كما سيصرح به المحشي ره وعروض الاجزاء
الخارجية يكون استقلالا فيلزم ان يكون الجزء معروضا لنفسه استقلالا من
دون حيثية تقييدية وهو خلاف ضرورة ومنها ان المعروضية بحيثية جزئية
الجزء للوجود الموجود فان مناط اجتماع النقيضين هو هذا والعارضية انما
هي بحيثية جزئية للوجود العارض ولا دخل فيه لكونه موجودا او معدوما فحيثية
المعروضية حيثية خاصة وهي حيثية جزئية للموجود وحيثية العارضية حيثية عامة
هي حيثية كونه جزء للوجود فلا اتحاد في الحيثية وانت تعلم ان مبنى هذا
الاعتراض على ان الحيثية تقييدية والظاهر انها ليست كذلك لان الوجود
انما عرض لنفس الجزء الملحوظ من حيث انه جزء له وكذا العارض نفس جزء
الوجود لعموم حيثية الجزء والسطة في الاثبات فان قلت فح لا يتم كلام المحشي
ره فانه جعل حيثية الجزئية في العارض والمعروض مناط الاستحالة قلت
لعل مقصوده ان الجزء مع قطع النظر عن الحيثيات الاخر لنفسه يكون جزء
عروضا لان الجزئية لازمة له وهو تقتضي المعروضية وكذا هو لنفسه يكون

عارضا لان الجزئية اللازمة له تقتضي العروض فتأمل فيه ومنها ان كون جزء
العارض عارضا انما تقتضي عروض الجزء ولا تقتضي ثانيته في العارضية
بل يجوز ان يتوقف العارضية على امر به تغاير العارض المعروض وهو كلام
حق لكن ينبغي ان يستعان في تقريره بما ذكرتم اعلم ان هذا الدليل ان اجري
في الوجود الحقيقي اي الوجود الذي به الموجودية كما هو المناسب ثم لبعد
بنائه على الاشتراك تقريره ان اجزاء الوجود الحقيقي اما موجودة او
معدومة وكلا الشقين باطلان اما الاول فلانها لو كانت موجودة
فليس الوجود الحقيقي نفسها ولا واحد منها فرد من افراد نفسه والا تركب
الشيء من نفسه او فرده بل لا بد ان يكون معروضا للوجود الحقيقي والا
فلا تكون موجودة لعدم ما به الموجودية واذا كان الوجود عارضا لجميع
اجزائه فيلزم عروض الجزء لنفسه وهو مح لانه ح يصير كليا متكرر النوع فيكون
اعتباريا كما سيبين المصور في المرصد الثالث انشاء الله تعالى واذا
كان جزء الوجود الحقيقي اعتباريا كان الوجود الحقيقي الكل اعتباريا وهو
خلف واما بعض اجزائه فلا يكون العارض بتمامه عارضا هف واما الثاني
فلانه اذا كان اجزاء الوجود الحقيقي معدومة كان الوجود معدوما وهو اجتماع
النقيضين لانه موجود بنفسه وح لا يحسن البديهية الا من جانب ما نقي الاشتراك
ثم لا يخفى ان المقصود من هذا الدليل اه فيه دفع ما اورده المحقق الدواني
ره انه ان اراد بكون العارض بتمامه عارضا ان يكون اجزاء العارض عارضا
لما العارض عارض له فهو منقوض بالكثرة فان اجزاءها الوحدات ليست

عارضة

عارضة لمعروض الكثرة وان اراد ان اجزاء العارض يجب ان يكون عارضة
لنفس المعروض او لجزءه فمسلم لكن يجوز ان يكون الحال في الوجود كذلك
لجواز ان يعرض الوجود لنفس الجزء وجزء يه لجزيه وجزءه لجزيه وهذا الجزء جزء
جزيه وهكذا وجه الاندفاع اما نختار الشق الثاني ونقول الكلام في الاجزاء
الخارجية والتسلسل ينتهي الى جزء لا جزء دونه فنقول الوجود عارض
لهذا الجزء فيكون اجزاؤه عارضة اياه او لجزءه والثاني باطل لانه لا جزء
له فتعين فيكون عارضا لنفسه فيلزم عروض لنفسه والا لا يكون العارض
بتمامه عارضا وقد اجيب باختيار الشق الاول والنقض فان الكثرة
عارضة لطبيعة النوع والوحدات ايضا عارضة لها وهذا الجواب مع انه
لا يتم لو جعل مادة النقض الكثرة العارضة للمقولات مثلا اذ ليس هناك
طبيعة مشتركة فضلا عن طبيعة النوع ولا يتوجه ايضا لو جعل حديث الكثرة سندا و منع
وجوب عروض الاجزاء لمعروض الكل موقوف على صحة بدنية الحال بدون بدنية
المحل فان الكثرة الشخصية العارضة لاشخاص معينة يتشخص من الكثرة فلو كان
محلها طبيعة النوع لكان بدنية الحال بدون بدنية المحل وهو كما ترى فتدبر
يلزم من اتصاف الشيء اه تحقيقه ان الاتصاف بالشيء لا يستلزم الاتصاف
بجزيه الذهني استقلالا لان الجزء الذهني متحد مع الكل ذاتا ووجودا فليس له وجود
استقلالي حتى يكون عروضه له استقلالا لان العروض انما هو الوجود في الموضوع
فما لا وجود له بالاستقلال لا عروض له باستقلال واما الجزء الخارجي فلما كان
مغايرا للكل وللجزء الاخر ذاتا ووجودا فيكون له عند وجود الكل وجود متفرد فما

لاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزء الخارجي استقلالا وانفرادا وقد عرفت ان
المستحيل من عروض الشيء لنفسه ما لا يكون بين العارض والمعروض تغاير فيه
اصلا وهذا انما ينافي في العروض استقلالا فان الجزء اذا كان عارضا استقلالا لكان
العارض والمعروض واما في الجزء الذهني فالعارض هناك ذات وحدانية
وهذا الجزء متحد فيه موجود بوجود بوجوده عارض لعروضها فالعارض الجزء بما هو متحد
في ذات اخرى والمعروض نفسه وح لا استحالة قال في الحاشية اتصاف
الشيء بامر يستلزم الاتصاف بالجزء الخارجي وليس يستلزم الاتصاف بالجزء
الذهني لان الجزء الخارجي جزء حقيقة فلا يتصف بالكل بتمامه بخلاف الجزء الذهني
لانه ليس جزء حقيقة فلا يلزم عدم الاتصاف بالكل وحاصله على طبق ما قلنا الجزء
الخارجي مغاير للجزء الاخر في الوجود والذات فلو لم يكن الشيء متصفا به استقلالا
بان يتبع تعاسفه لما كان موجودا في الموصوف فلا يكون الكل عارضا
بتمامه واما الجزء الذهني فليس موجودا مغايرا للجزء الاخر والكل فلا يكون له
وجود مستقل فلو لم يتصف به الموصوف استقلالا والا يوجد فيه استقلالا لا يلزم
منه انتفاء الاتصاف بالذات الاحدية التي هي بعينه هذا الجزء وذلك
الجزء بل الاتصاف بالجزء الذهني بعينه الاتصاف الاحدية وبينها وبين
الجزء تغاير فلا يلزم العروض لنفسه المستحيل والمراد بالعروض الحمل بالاشتقاق
كما هو المتبادر من لفظ العروض واذا عرفت ما قررنا ظهر لك اندفاع
ما يتوهم وروده ان الشيء فرد حقيق في قاطيغورياس انتفاء ان الشيء
اذا قيل وحمل عليه بقول على ويكون ذلك الشيء تعثار الشيء اخر تقول في

يكون للشيء

يكون للشي المقول عليه يقول على تعاليه الضم سواء كان الشي المقول يقول
على ذاتياته او عرضيا وظاهر ان الجزء الذهني مقول يقول على الكل فالكل
اذا كان يعنا فالجزء يعت ويندفع الضم ما قيل ان المراد في الدليل بالعروض
الحمل ومن البين ان محمول المحمول محمول فالاتصاف بالكل يستلزم بالاتصاف
بالجزء الذهني قطعا هذا وقد قيل في تقرير كلام المحشي ره ان المراد اتصاف الشي بالكل
لا يستلزم اتصافه بجزيه الذهني على تقدير عدم التلازم بين التركيبين فان الجزء الذهني
على هذا التقدير ليس جزء حقيقة بل الاجزاء عوارض منتزعة ولا يلزم من الاتصاف
بالشي الاتصاف بعوارضه واما على القول بالتلازم فالجزء الذهني متحد مع الكل
ذاتا ووجودا والجزء الذهني المتحد معه جزء حقيقة فاتصاف الشي بالكل اتصاف
بجزيه الذهني ويستلزم الاتصاف بجزيه الخارجي ثم لما كان يرد عليه ان هذا لا يصلح
دليلا على ان تخصيص الدليل بالجزء الخارجي ثم بطل التركيب الذهني بحكم التلازم
ولم لا يعمم الدليل في كلا الجزئين على تقدير التلازم اجاب بان تعيين الطريق ليس
بواجب على المناظر وكان طريقان احدهما تعميم الاجزاء في الدليل والاخر تخصيص
الاجزاء والاستدلال على بطلان التركيب الذهني بالتلازم فاختار الثاني
وانت لا يذهب عليك ان هذا غير دافع الاشكال الذي مر فان الجزء الذهني
وان لم يكن جزء حقيقة وانما هو عارض لكن محمول يقول على الكل فيجب ان يكون
مقولا بقول في على ما قال عليه الكل يقول في و الضم كون الاجزاء الذهنية
عوارض على تقدير التغاير غير بين بل القايل بالتغاير يقول بان الاجزاء
الذهنية الثابتة للبسيط الخارجي موجودة حقيقة بوجوده ومتحدة معه ذاتا

ودخود اكما الاردبيلي واختاره الجوانساري الان ثم المحقق قدس سره القابل بالتفارق بين التركيبين قايل بانتفاء الكلي الطبيعي فيلزم على مذهبه كونها عوارض فبني القايل الكلام على مذهبه ثم ما ذكره من الجواب من عدم تعين الطريق بعيد فان الاستحالات اللازمة على نفي الاجزاء الخارجية اذا كانت لازمة على نفي الاجزاء الذهنية مع عدم ما يدل على التخصيص في كلام المصنف تقرير دليله بالتزام التخصيص من دون قرينة وضم مقدمات مطوية لتطرفه منازع فيها بعيد غاية البعد فالحق اذن ما قلنا من عدم لزوم الاستحالة في الاجزاء الذهنية بما هي ذهنية سواء كان التركيبان متلازمين ام لا كما قد قررنا فهذا قرينة ملجية الى التخصيص فافهم ثم قال في الحاشية لعم حمل الشيء على الشيء يستلزم حمل الجزء الذهني عليه فيلزم منها حمل الشيء على نفسه حملا متعارفا كما ذكرنا في عروض الشيء لنفسه المتخيل وهذا اشارة الى تقرير الدليل في الاجزاء الذهنية لكن باعتبار الحمل لا باعتبار العروض بان يقال لو كان للوجود جزء فالوجود اما ان يحمل على الجزء فيحمل جزؤه عليه ايضا حملا متعارفا لان محمول المحمول محمول فيلزم حمل الشيء على نفسه من دون تغاير بين الموضوع والمحمول لان الجزئية الذهنية انما تقتضي حمل الكل عليه المقتضي لحمل الجزء لا جل الجزئية الذهنية كما قررنا عروض الشيء لنفسه اذ يوجب حمل الشيء على نفسه بالحمل العرضي انما يجوز عند قيام مبدائه به وليس المبدء هيهنا قائما واما ان لا يحمل فلا يتحقق الاجزاء الذهنية اجزاء ذهنية والايراد عليه بمنع ان محمول المحمول محمول مطلقا بل انما يسلم في الذاتيات فقط لنقض بشبهات فاسد لانه انكار انتاج الشكل الاول

ذهو

وهو مكابرة فاضحة ثم فيه كلام من وجهين الاول انه منقوض بكل مركب
ذهني الثاني الحل لان القدر الضروري في الاجزاء الذهنية حمل الكل وكذا
حمل بعضها على بعض ولا يلزم فيه حمل الشيء على نفسه واما حمل الكل على
احد طبائع الاجزاء كما في الطبيعة فهو غير ضروري والا يلزم ان يكون كل
جزء ذهني لشيء كان صادقا على نفسه هذا والعلم الحق عند علام الغيوب
قوله وكذا الاستحالة في عدم تقدم الجزء الذهني اه هذا ظاهر جدا فان الجزء
الذهني متحد مع اخر مثله ومع الكل ذاتا ووجودا والتقدم يستدعي
التغاير في الوجود فلا بد في الوجه الثالث من اخذ الاجزاء الخارجية
وبهذا يعنيه يا قال المصر ره ان الدليل موقوف على تمايز الاجزاء الحدية
وهو ممنوع قال في الحاشية اي على تقدير عدم الاستلزام المذكور فالسواد
بسيط انتهى يعني على تقدير الاستلزام اجزاء الذهني جزء خارجي باعتبار
فتقدمه ضروري في مرتبة ولا حاجة الى هذا التمحل فان الجزء الذهني
لا توقف عليه ولا تقدم له فافهم قوله والوجود لكونه موجودا ذهنيا اه يعني
ان الوجود يصدق عليه انه موجود مطلق لكونه موجودا ذهنيا فلو اتصف الجزء
بالعدم المطلق يصدق عليه معدوم مطلق فيصدق على الوجود معدوم
مطلق فيلزم صدق النقيضين على شيء واحد فاندفع ما قيل المحال ان
يصدق النقيضين على شيء لا ان يصدق احد النقيضين على الاخر
مثله يورد المصر ره ويدفعه المحشي ره بهذا النمط كما ستطلع ان شاء الله تعالى
لكن هذا النحو من التقرير لا يتمشى من المتكلم النافي للوجود الذهني ولو قال

الوجود لكونه منتزعا من منشأ صحيح موجود مطلق ويريد من لفظ الوجود اعم
من الكون بنفسه او بمنشأ انتزاعه من قبل الكل فتأمل فيه قوله وان اريد بها
ما هو بالذات اه يعني ان التقدم بالذات للجزء ليس بحسب الوجود والا
لكان الجزء بوجوده متقدما بالذات وهذا التقدم ليس الا باعتبار
الجزئية فيصير الوجود جزءا ايضا فيزيد الاجزاء على المجموع عيانا وحينئذ حاصل
الجواب ان الجزئية وان كانت تقتضي التقدم لكن التقدم مشروط
بالوجود فانه تقدم بالطبع لا ان الوجود جزء ايضا فان ما بحسبه يكون الشيء
مقدما لا يلزم ان يكون موصوفا بما يتصف به الشيء المقدم وقد قيل الاخر
ان تقرير السوال بان التقدم على راي القائلين بالجعل البسيط يكون
بنفس ذات الجزء على ذات الكل ولا دخل فيه للوجود وان كان
تقدم وجود الجزء على وجود الكل فليس التقدم بينهما باعتبار الوجود وح
لا يتجه الجواب وقيل للجزء تقدم اخر سوى ما بالطبع وهو غير مشروط بالوجود
الا ترى ان الاجزاء الذهنية ايضا متقدمة مع ان تقدمها ليس بحسب الوجود
وهذا هو التقدم الذي يشير اليه المصنف ره في المقصد الثالث من هذا المرصد
ولعله بعيد عن الصواب قال المصنف رحمه الله تعالى اما ان يتصف بالوجود
مع اه وفيه نظر لانه ان اريد بالقبلية والبعدية والمعية قبلية وجودات
الاجزاء على نفس الوجود الكل وكذا مقابلاتها فيختار انها مع او بعد ولا
استحالة فان الذي يجب للجزء تقدم وجوده على وجود الكل لا تقدم وجوده
على ذات الكل او تقدم ذات الجزء على ذات الكل وان اريد تقدم

الجزء بحسب

الجزء بحسب الوجود على وجود الكل وكذا مقابلاتها فان اريد تقدم اتصاف
الجزء بالوجود المطلق من دون ان يخصص حصة فالتحقيق بين
اتصاف الاجزاء بالوجود مع او بعد او قبل وبين الاتصاف بالعدم
غير حاصر لجواز ان لا يتصف الاجزاء بشيء منهما بل بحصة الوجود وان
اريد تقدم اتصاف الجزء بحصة من الوجود على اتصاف الوجود
الكل بحصة منه وكذا مقابلاتها نختار ان وجود الاجزاء تقدم على وجود
الكل ولا استحالة فيه فان غاية ما لزم تقدم حصة الوجود العارض للجزء على
الحصة منه العارض لنفسه ولا استحالة فيه فتدبر ثم الدليل ان اجري في الوجود
الذي به الموجودية اعني الوجود الحقيقي يكان تم ولا يرد عليه شيء الا
الايراد من مانعي الاشتراك فنقول الوجود الحقيقي لو كان مركبا من
الاجزاء فهذه الاجزاء يكون غير الوجود فيكون محتاجا في موجوديتها الى
الوجود فالاجزاء اما موجودات ووجوداتها اما متقدمة على وجود الكل
او معه او بعده والاخيران باطلان بالضرورة ضرورة تقدم الجزء بالوجود
على الكل لانه علة وعلى الاول يلزم تقدم فرد من الوجود على نفسه لان
وجود الوجود نفسه لما قد تقوم ثم لان الاشياء توخذ بالوجود واما الوجود
فيوخذ بنفسه من غير حاجة الى الوجود الزائد عليه واما معدومات فيلزم
ان يتركب الوجود الحقيقي الذي هو موجود في العين على ما سنبين
ان شاء الله تعالى من الاشياء المحض فيكون الاشياء محضا بنفسه فافهم
اي فيلزم حصول الشيء من اللاشيء المحض آه فلا يرد ان حصول

المركب مما ليس بمركب لا استحالة فيه قوله والحق ان ما ذكره مقدمات خطابية
بل شعرية محضة قوله فان الكلام في نفي تحقق الجزء العقلي اه يعني ان الكلام
في الجزء العقلي دون المقدار ولا شك في استحالة مساواة الجزء العقلي
كما في الجزء الخارجي وانما خصص الكلام بالجزء العقلي ولم يعم الخارجي لان التقرير
الذي سنختاره انما يجري فيه كما سنظهر لك في اثناء التقرير ان شاء الله تعالى
قوله فلا يمكن الجواب الا على القول بتعدد الوجود اه يعني ان الاجزاء الوجود
اذا كانت نفس مفهوم الوجود لزم مساواة الكل والجزء في الماهية على تقدير
ان يكون الوجود حقيقة واحدة مشتركة واما اذا كانت حقائق مختلفة فيجوز ان
يكون اجزاء الوجود وجودات ويكون حقائق هذه الوجودات غير حقيقة الوجود
الكل فلا يلزم مساواة الجزء والكل في الماهية وفيه نظر ظاهر لان المستدل
ان يقول ان اجزاء الوجود اما نفس الوجود الذي هو الكل فيلزم مساواة
الكل والجزء في الماهية واما ليس نفس الوجود الذي هو الكل وان كان نفس
الوجود الذي هو غير الكل فلا بد من امر زايد هو الوجود والا فالوجود الى اخر
الدليل وح لا انضر بخالف الوجودات بالحقيقة فافهم قوله فما اختاره قدس
سره في الجواب اه لان المحقق قدس سره حمل الترديد في الدليل على الترديد
باعتبار الصدق فاجاب باختيار الاول وجعل ترتيبه مساواة الكل والجزء
في الماهية على الغلط باشتراك الاسم فانه خلط بين الصدق الاولي والمتعارف
لكن الظاهر الترديد باعتبار العينية والله اعلم قوله فالجواب متعين باختيار
الشق الاول اه هذا الجواب فان المستدل رتب على الشق الثاني انه لا بد من

امر زايد

امر زايد هو الوجود في المصورة اجاب باختياره وقال الامر الزايد المجموع
واما انه لا يمكن ان نختار هذا الشق لان الاجزاء العقلية واجبة الحمل فمبنى
لا نظر المجيب لان المجيب انما منع لزوم الاستحالة التي الزم المستدل
وان استدل بهذا النمط فهو انتقال الى دليل اخر وهذا ظاهر جدا قوله ولا يرد
النقض بالسكنجبين اه هذا اعجب فان حاصل النقض ان مقدمات
الدليل جارية في اجزاء السكنجبين مع تخلف المدعى وجريان المقدمات
لان اجزاء السكنجبين ان صدق عليها السكنجبين يلزم مساواة الكل
والجزء في الماهية والا فلا بد من امر زايد هو السكنجبين فلا يكون التركيب
فيه وهذا لا يدفعه كون الكلام في الاجزاء الذهنية بل هذا انما يرد في الدليل عموما
نعم لا يرد النقض لو قرر الدليل بان اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود
لزم المساواة والا لزم ان لا يكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان استحالة
الشق الثاني ح لا يتاتى في السكنجبين لكن هذا التقرير اخر لم ينقضه الناقض
فافهم قوله ثم اذا ثبت كون الوجود ذاتيا لما تحته اه يعني بعد ثبوت
كون الوجود ذاتيا لما صدق عليه يمكن تقرير الدليل بالترديد باعتبار الصدق
بان يقال اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود يكون الوجود ذاتيا لها بل
تمام حقيقتها فيكون الكل ذاتيا للجزئية بل عين حقيقته وان لم يصدق فلا يكون
الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان الاجزاء العقلية مما يجب صدق الكل
عليه واعترض عليه بعض الاعاظم من المحققين ان القدر الضروري ان
الوجود ذاتي لحصصها لا انه ذاتي للكل بالجعل محمولا له والاجزاء العقلية لما الحد

في الوجود مع الكل ليصدق عليها الكل بحكم الاتحاد في الوجود ولا يلزم للصدق
الذاتية والمحشي ره بنى كلامه على ما حقق سابقا ان صدق الوجود على
معروضه مع صدقا عرضيا وعلى ما سيحقق في المرصد الثالث ان صدق الكلي
على شيء صدقا عرضيا وصدقا اشتقاقيا مع فحى لا توجه بهذا الايراد الا ان يمنع
المبنى عليه كما فعل بعض اصحاب التدقيق وحال للنوع اذا كان عرضيا لا
جزائه العقلية مع حمله عليها هو هو فلا يمنع حمل العارض على المعروض مطلقا
نعم يتم البرهان في غير اجزائه العقلية من الامور الخارجة عنه وبهذا يجب الظاهر
تخصيص الكلية القائلة باستحالة حمل الوجود على معروضاته حملا عرضيا
فالاولى ان يمنع تلك الكلية فانه لم تثبت بعد بدليل شاف ثم ان حصة
الكلي صادقة عليه قطعا مع انه معنى مصدري فقد صح حمل المعنى المصدري
على معروضه حملا بالعرض ونسبة الوجود الى الاجزاء العقلية نسبة الحصة
الى الوجود في الذاتية فكما يجب صدق الكل على اجزائه العقلية كذلك
يجب صدق الحصة على الوجود واما ما قال في المرصد الثالث فسنتكلم
عليه ان شاء الله تعالى ثم من الاعاجيب ما قيل في هذا المقام ان ما ثبت
فيما قبل ان الوجود ذاتي للحصص لا ان كل ما صدق عليه الوجود ذاتي لم
كيف ويصدق الوجود على الموجودات وليس بذاتي لها والصدق ههنا
اعم من الصدق بالمواطاة والصدق بالاشتقاق فيجوز ان يكون صدق
الكلي الذي هو الوجود على اجزائه العقلية من القبيل الثاني فان قلت لا بد من
الصدق على اجزائه بالمواطاة فيلزم الذاتية قلت القدر الضروري مطلق

الحمل فلا يلزم

الحمل فلا يلزم الذاتية انتهى وهذا مما يقضي العجب فان الاجزاء العقلية منحصرة
في الجنس والفصل الذين هما من اقسام المقول لقول على كما بين في مختصرات
المنطق فضلا عن المطولات ثم ان عقلية يلزم صدقه عليها مواطاة وخصوص
اباء المعاني المصدرية للحمل المواطاتي يدل على ان لا اتحاد في الوجود فلا اجزاء عقلية
لها فتدبر نعم يبقى ههنا اشكال فانه قد مرت الاشارة الى ان الذي يجب الاجزاء
العقلية صدق بعضها على بعض وصدق الكل بالصدق الذي يعورف في المحصورات
وان وجب صدق الاجزاء على الكل بالصدق الاعم فنقول الترديد ان كان
في الصدق الذي تعورف في المحصورات فحاصل الترديد ان اجزاء الوجود
يصدق على افرادها او لا يصدق فنختار الشق الاول ونقول لا استحالة
في ذاتية الوجود لافراد الاجزاء العقلية فان افرادها هي افراد الوجود
وان كان الترديد في الصدق مطلقا فرد دبان الوجود يصدق على طبايع
الاجزاء العقلية او لا يصدق نختار الشق الثاني ونقول لا يصدق على
طبايع الاجزاء العقلية بان منافضية طبيعة فان كون الشيء جزء عقليا
لا يقتضي ان يكون طبيعة فرد الكل ويصدق الكل عليه الا ترى ان طبيعة
الحيوان تنسب فرد الانسان وكذا طبيعة الجوهر ولو وجب صدق الكل
على طبايع الاجزاء وجب كون الاجزاء العقلية مطلقا من الكليات
التي تحمل على انفسها ثم ان هذا القيل والقال انما هو على تقدير اجزاء
الدليل في الوجود المصدري ولعل هذا القيل الجدي فان بساطة عسى
ان يكون ضرورية واللائق ان يدعي بساطة الوجود الذي به موجودية

الاشياء وهو الوجود الحقيقي والدليل المذكور بالتقرير المشهور بعد تمامه على
الاشتراك تم على الوجود الحقيقي فنقول الوجود الحقيقي الذي به موجودية
الاشياء ان كان مركبا من اجزاء خارجية او ذهنية فهي اما نفس الوجود الحقيقي
فيلزم مساواة الكل والجزء في الماهية واما ليس وجودا فلم يكن تلك
الاجزاء مناطا للموجودية بانفسها لان حقائقها غير الحقيقة التي بها الموجودية
ومناط الموجودية فلا بد من ضمها من امر زائد يكون مغايرا للكل جزء جزء و
لمجموع الاجزاء يكون ذلك الامر الزائد هو الوجود لان ما ليس في حد ذاته
مصداقا للموجودية ويكون محتاجا في موجوديتها الى امر هو مصداق لها كيف
يكون من اجتماعه مع مثله مصداقا للموجودية بنفسه فاذن تقدم لزم ان يكون
هناك امر زائد يكون وجودا حقيقيا فيكون للاجزاء خارجة عنه فلم ينف التركيب
في الوجود وهذا الدليل يبطل الاجزاء العقلية والخارجية لكنه اورده ما اليه موقوف
على اشتراك الوجود فانه على تقدير تخالف الوجودات يجوز ان يكون
اجزاء الوجود وجودات فهي بنفس ذواتها مصداق الموجودية ايضا كما
ان الكل كذلك فلا يلزم تساوي حقيقة الكل والجزء ولا الاحتياج في صيرورته
مصداقا للموجودية الى امر زائد اذ لا يلزم ان يصير ما ليس مصداقا للموجودية
بانضمام مثله اليه مصداقا له فافهم قوله الثاني الاجزاء مع الهيئة الوحدانية
اه اعلم ان المركب قسمان قسم له وحدة طبيعية بها يصير حقيقة وحدانية كالمركب
من المادة والصورة المحاذيين للجنس والفصل وسيجيء ان شاء الله تعالى
تحقيقه وتحقيق كيفية وحدته مع ماله وما عليه وقسم آخر له وحدة بالاجتماع فقط وهذا المركب

ليس له

ليس له وجود غير وجودات الاجزاء على ما يحكم به الوجدان الصحيح وان زعم البعض خلاف
ذلك لكن مع نحو تغاير فالاجزاء من حيث انها واحدة بالاجتماع مركب ومن حيث
انفسها اجزاء وكذا وجودات الاجزاء من حيث الوحدة وجود المركب ومن حيث انفسها
وجودات الاجزاء وليست هذه الوحدة اللحاظ فقط بل في الملحوظ وحدة
بسببها تعلق به اللحاظ الواحد كما يحكم به الحدس الصحيح كيف هذا المركب واحد
وجد الملاحظون ام لا وما قيل ان اراد بالهيئة الملاحظة الواحدة فمع كونه بعيد
يستلزم ان يكون المركب عبارة عن الاجزاء مع الملاحظة والالتفات
وان اراد امرا اخر فهو في حيز الخفاء بل المجموع هو الاجزاء الملاحظة بلحاظ واحد
مندفع لظهر اندفاعه بما قررنا قوله لان المعنى الاول نفس الاجزاء اه يعني ان
المعنى الاول نفس الاجزاء وليس امرا زائدا عليها فلا يكون حقيقة واحدة و
من البين ان المجموع المركب له حقيقة واحدة على موجود واحد كما لا يخفى
فلا يكون المراد معنى اول والمعنى الثاني اجزاؤه غير منحصر لان الهيئة الوحدانية
ايضا على هذا التقدير مجموع الاجزاء الاخر وهذه الهيئة كثيرة لا بد لها من وحدة
وهيئة وحدانية وهي ايضا داخلة فيتحقق مجموع اخر وهكذا فلا يصح ارادة
هذا المعنى فتعين الثالث فافهم قوله ثم النظر الدقيق يحكم بانها مستلزم
له قيل عليه اولا الوحدة والكثرة متنافيان فلا يستلزم احدهما الاخرى ورد
هذا الكلام ساقط فان الوحدة بالاجتماع لا ينافي الكثرة الاجزائية وهذا ظ ويرد
وثانيا الهيئة الاجتماعية عرض والعرض الواحد لا يقوم بالكثير فلا يصح قول
المحشي ره العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة وانت لا يذهب

عليك ان هذا اولا منقوض فان هذا القائل قد اعترف بان الاجزاء الملحوظة واحد

مركب وبنفس الاجزاء كثيرة فهذا اللحاظ لو احدان تعلق بالكثير يلزم كون الالتفات

واحدا مع تعدد الملتفت اليه وهو في قوة قيام العرض الواحد بالكثير في الاستحالة

وان تعلق بها بما انها واحدة ومعروضة للهيئة الوحدانية فالوحدة والهيئة

عرض قائم بالكثرة وثانيا مخلول بان الوحدة الغير النافية الكثرة عارضة

بمعنى ان الكثرة مصداق لهذه الوحدة ومنشاؤه اجتماع الاجزاء وهذا الاجتماع

يصير منشاء لانتزاع الهيئة كانها صفة حاصلة بالمصدر الذي هو الاجتماع ولا استحالة

في عروض وصف واحد للمجموع من دون عروضها الاجزاء كالمجموعية والكثرة

ونحوهما ولعله لا شك فيه الا من موف الفرجه وثالثا لو كان العدد عبارة

عن الكثرة من حيث انها معروضة للهيئة ان كانت داخلة في حقيقة العدد يلزم

خلاف الفرض والا يلزم المجعولية الذاتية لان عددية الاجزاء التي هي العدد

صارت مرهونة بايدي الشروط وقد كان رجل من اطلاب العلم بعد استماع هذه الشبهة

عن القائل عرضها على الجامع بين المنقول والمعقول البازغ في الفروع والاصول

ود الجهاد الاكبر الى وداستاذي قدس سره فافاد في الجواب ان الهيئة ليست

شرطا لعددية العدد ولا لكون الهيئة هيئة بل الوحدات بعد اجتماعها وعروض

نوع وحدة لها صارت حقيقة عددية لان الكثير بما هو كثير ليس موجودا واحدا

فلا يكون حقيقة ولا ذاتا فلا بد لها من نوع توحد وهذا الحكم عام في كل مركب لانه لا يكون

حقيقة محصلة من دون عروض نوع وحدة طبيعية كانت او اعتبارية فافهم نعم

في العدد اشكال ان تقدما قوله لان حقيقة العدد اه يعني ان الكثرة لا تخلو عن

عروض

عروض عدد دهو حقيقة وحدانية مؤلفة من وحدات بما هي معروضة الوحدة فلا بد في
المعدود ايضا من نوع وحدة لان العارض الواحد لا يعرض الكثير بما هو كثير وبعلل استلزام
الكثير للوحدة والاجتماع عنه ضروري لا يحتاج الى هذا البيان قوله وفي الدار
لا يلزم شيء منهما لانه يمكن فيها اختيار الشق الثاني فلا وجه لعروض جزء الدار
نفسه ولا اجتماع النقيضين وانما يلزم في خصوص الوجود لاستلزام انتفاء
الجزء انتفاء الكل ولا يستلزم سلب الدار عن الجزء سلبها عن الكل وهو
ظاهر ولم يرد ان في الدار بعد اختيار الشق الاول لا يلزم عروض الشيء
نفسه كما توهم قوله بل هذا ايضا ليس بمحال اه لعل الشارح المحقق قدس سره اراد
بالحمل الحمل المعتبر في المحصورات ولا شك في استحالة حمل النقيض بهذا الحمل
والا يلزم اجتماع هما في الافراد قوله حمل الوجود عند الشيخ الاشعري اه يعني ان
اريد بالوجود الوجود الحقيقي فحمل الوجود حمل اولي عند الشيخ قدس سره وان
اريد الوجود المصدري فحمله حمل متعارف ذاتي عنده بمعنى ان مصداق
الحمل نفس الذات كما سيجيء تحقيقه انشاء الله تعالى قوله فيه ان الحال
اه قد عرفت ما له وما عليه في المقدمة قوله وحاصله ان الدليل مبني اه لما كان
يفهم من ظاهر كلام الشارح المحقق قدس سره ان هذا الجواب مبني على ما هو المشهور
من ان الحد لا يكون الا من الاجزاء الذهنية رد هذا الوهم وقرر هذا الكلام
بحيث لا يهم الرد على المشهور وغير المشهور فان الاجزاء الذهنية اجزاء
وحدانية التنية سواء كانت منحصرة فيها كما هو المشهور او لا كما نقل عن الشيخ
في الحكمة المشرقية فلا بد من اتمام الدليل على اثبات التمانير بينها حتى

فيقال انها قيل او بعد وهو في حيز الخفاء بل البطلان فتامل اعلم ان الحد في المشهور

ينحصر في المركب من الجنس والفصل وجوز والبعض بالاجزاء الخارجية ايضا

ونقله المحقق الدواني ره عن الشيخ والمحشي ره انكر عليه بان التغاير بين الحد

المحدود ضروري والصورة الحاصلة من الاجزاء الخارجية اذا حصلت في العقل

واجتمعت يكون عين المركب فلا تغاير فاطلاق الحد عليه على سبيل المسامحة

والتحقيق فيه انه ان قيل لحصول المحدود وبعد حصول الحد فلابد من محدود موجود

مغاير لوجود الاجزاء فالتحديد بالاجزاء الخارجية انما يكون اذا حصل المركب

المحل لوجود مغاير لهذا المحل لا يتحصل ويتقوم من الاجزاء الخارجية اذ لا اتحاد

هناك فلا يكون لمجموع الاجزاء الخارجية محدود ابل ان جوز حصول المحل المتوحد

باتحاد تلك الاجزاء المأخوذة لا بشرط شيء يصح الحد بها واما اذا قيل بعدم

حصول المحدود وبعد الحد بل يكون الملاحظة فقط فح انما يصح بما يصلح الة

للملاحظة وهذه الاجزاء لا يصلح الة بعدم صحة حملها على المحدود والذي هو المحمل

فتامل **قوله** وقد بينها ذلك سابقا اه اشارة الى ان الجواب من قبل

المصوره ان ليس المراد في الدليل الاجزاء الحدية بل الخارجية كواو

بحدها اولا واذا بطل الاجزاء الخارجية لطل الذهنية ايضا بحكم التلازم

بين التركيبين فبطل الاجزاء الحدية بهذا الوجه **قوله** حتى يكون مع الجواب

الاول جوابا واحدا اه يعني ان الجواب الاول انما يجري في الاجزاء العقلية

لان منع التمايز انما هو في الجنس والفصل والثاني اذا كان مخصوصا بالاجزاء

والخارجية يكون الاول مخصوصا بالصورة ويكون كلاهما جوابا واحدا راجعا

الى الترديد

الى الترديد بانه ان اريد الاجزاء العقلية فيمنع الملازمة وان اريد الاجزاء
الخارجية فنختار الشق الثاني فلا يرد ما قيل ان حاصل الجواب الاول
منع التمايز وحاصل الثاني اختيار الشق الثاني بعد التسليم فلا يكون ابدا
الى الترديد وهذا المورد صرح بان المراد بالاتصاف بالشمل الحمل المواطاتي
ولك ان تقول المجيب زعم ان المنفي التركيب من الاجزاء الحديدية و
اراد بالاتصاف الحمل بالاشتقاق بدليل انه قال اما بالوجود او بالعدم
فالمجيب اجاب اولا بان هذا موقوف على تمايز الاجزاء الحديدية وهو ممنوع
وثانيا بانا سلمنا التمايز كما في سائر المتخيلات لكن نقول الاجزاء متصفة
بالعدم ولا يلزم الا تعدد منه اجزاء الوجود والامر كذلك لان الوجود معدوم
فاجزاؤه ايضا معدومة وح لا يصير الجوابان جوابا واحدا قوله فيجب حمل
نقيضها بالحمل الاولي اذ اراد به سلب الحمل الاولي فان سلب
الحمل يقال له الحمل ايضا في الاصطلاح كما يقال الايجاب وان لم يطلق
بحسب اللغة صرح به القطب الرازي والشيخ المحقق قدس سرهما
فلا يرد انه لا يلزم من انتفاء حمل شيء بالحمل الاولي حمل نقيضه بالحمل الاولي
لان عدم عينيته شيء لا يستلزم عينيته لنقيضه قوله فالترديد في الدليل
اه هذا التعبد غاية البعد وباقي عنه الفاظ الدليل غاية الاباء والحق في
تقرير كلام الشيخ المحقق قدس سره ما قدمناه سابقا فان الاجزاء العقلية
لا يجب ان يحمل عليه الكل اشتقاقا فاحتمل لا يصح حمل نقيضه الاشتقاقي
الذي هو العدم وان اريد حمل النقيض مواطاة لا يلزم ان يراد الحمل

الاولى لان حمل الكل على الاجزاء العقلية انما يجب بالحمل المعتبر في المحصورات ولا يجب حمل الكل على طبايع الاجزاء العقلية فيجوز ان يكون نقيض الوجود على طبايع الاجزاء ولا فساد فيه وفي الاجزاء نظر بالتامل قوله انت تعلم ان في التعريفات تصورا واحدا اه قال الشيخ بعد ما حقق اتحاد الجنس والفصل والنوع والجنس والفصل في الحد ايضا من حيث ان كل واحد منهما هو جزء للحد من حيث هو حد فانه لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل عليه فانه لا يقال للحد انه جنس ولا فصل ولا بالعكس فلا يقال لحد الحيوان انه جسم ولا انه ذو حس ولا بالعكس واما من حيث ان الاجناس والفصول طبايع بعينها طبيعية على ما علمت فانها تحمل على المحدود بل نقول ان الحد بالحقيقة يفيد معنى طبيعة واحدة مثلا انك اذا قلت حيوان ناطق يحصل من ذلك معنى شيء واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشيء الواحد لم يكن هناك كثرة في الذهن الثلث اذا نظرت الى الحد فاذا وجدته مؤلفا من عدة هذه المعاني واعتبرتها من جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى في نفسه وغير الاخر وجدت هناك كثرة في الذهن فان عنيت في الحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار الاول وهو ان الشيء الواحد الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان الحد بعينه هو المحدود المعقول وان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار الثاني المفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود بل كان شيئا مؤديا اليه كاسبا له ثم الا

الاعتبار الذي

الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا الجعل الناطق والحيوان جزئين من الحد بل محمولين عليه بانه هو الا انهما شيئان من حقيقة متغايران ومتغايران للمجموع لكنه يعني به في مثالنا الشئ الذي بعينه الحيوان الذي حيوانيته متكملة متحصلة بالناطق والذي يوجب كون الحد غير المحدود ويمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل جزان منه فلذلك ليس الحد الجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحد منهما واذا كان معنى الحيوان هو بعينه مع الناطق هو معنى الحيوان غير مولف ولا الفهم من معنى مجموع حيوان وناطق لان المجموع من شيئين هو غيرهما بل ثالث لان كلواحد منهما جزء منه والجزء لا يكون هو الكل ولا الكل يكون هو الجزء انتهى واذا تاملت هذا الكلام علمت ان المحدود هو المحل الذي حصل من اتحاد الجنس والفصل وهو يحصل في الذهن بعد حصول الحد المفصل وهذا مذهب الجمهور وخالف فيه المحشي ره وقال التعريفات تصور واحد للحد او الرسم لكن يجعل هذا المتصور مراة لملاحظة المحدود او المرسوم ويلزم عليه ان لا ينتهي حركة ثانية على المطلوب بل لا يوجد انتقال ثان الى المطلوب اصلا فلا يوجد الفكر بمجموع الحركتين في اكتساب التصورات وايضا يلزم ان لا يكتسب نظري من نظري كما مرت الاشارة اليه تفصيله اذا اردنا تحصيل نظري بحد نظري فلا بد للحد النظري من كاسب ولكن حد الحد ان جعل مراة للمحدود فقد نفي الاول وان جعل حد الحد فهو غير حاصل وما لا حصول له لا يكون مراة و بعبارة اخرى ان هذا الحد لكونه مراة لا بد من حصوله بالذات والالتفات اليها بالعرض ولكون مرئيا ايضا في هذه الملاحظة لكونه نظريا حاصلا حده لا الالتف

لا بد من الالتفات اليه بالذات وعدم حصوله كما هو رايه فيكون حاصلا بالذات وبالعرض وملتفتا اليه بالذات وبالعرض والضم يلزم ان يكون المقصود بالنظر الالتفات الذي هو فعل من افعال النفس لا العلم ومن البين ان المقصود بالكسب العلم والضم يلزم كما قيل ان يتعلق الالتفات بالمعدوم لان المعدوم غير حاصل في الذهن عنده وقد يكون معدوما في الخارج ولك ان تناقش فيه بان الحد والرسم في الذهن حاصل بما انه متحد مع المحدود او المرسوم والالم يصلح مراة للملاحظة فوجود الحد او الرسم وجود للمحدود او المرسوم وهذا النحو من الوجود كاف لتعلق اللحاظ فتامل فيه فاذن قد بان لك ان الكسب في التصور لا يتحقق الا بان يحصل المكتسب كما في التصديقات كما ذهب اليه الشيخ و الجمهور ثم المقام مقام تحرفيه الاذكياء والاعدام فلا باس ان نفصل الكلام فاعلم ان المعرف قسمان حد ورسم اما الحد فالفرق بينه وبين المحدود اما بالملاحظة بان يكون الحد الامور المتعددة الملحوظة بلحاظات متعددة والمحدود تلك الامور الملحوظة بلحاظ واحد ثم مع عدم تصور وحدة اللحاظ مع تعدد الملحوظ ليس المحدود مغاير اللحد فعلمه فحينئذ لا يتصور كسب في التصورات ولستقر شبهة الامام رحمه الله تعالى مقرة واما بان الحد امور متعددة بما هي متعددة والمحدود تلك الامور معروضة للوحدة الاجتماعية فح يتصور وحدة اللحاظ فيها من جهة الوحدة لكن ح حصول الحد بعينه حصول المحدود فح انسداد باب الكسب والاكتساب في التصورات لعدم حصول شيء مغاير للمحدود بكون الحد كما سباله واستقر الشك الامامي والعجب كل العجب من المصر ره بعد اعترافه بجريان

الكسب

الكتب والاكتساب زعم في الموقف الاول ان الاجزاء الخارجية كما انها
مقومات للمركب في الخارج يحصل المركب من اجتماعها بحيث يكون
الاجزاء بعد اجتماعها نفس حقيقة المركب كذلك في الذهن الاجزاء الذهنية
مقومات للمحدود في الذهن فاذا ترتبت تلك الاجزاء في الذهن فهي
المحدود فتصورات الاجزاء مفصلة حد ومرتبة معروضة للوحدة محدود ونعم
الشيخ المحقق قدس سره وهذا شيء عجاب فان الحد على هذا التقدير عين المحدود
علمه وجهله جهله فاي شيء يكون كاسبا معلوما واي شيء يكون مكتسبا مجهولا
فالنظر يعين الاتصاف وان ما افاداه رحمهما الله تعالى غير مفهوم لاذهاننا
القاصرة واما بان الحد امور متعددة حاصلة بحصولات والمحدود واحد مغاير له قد
حصل من اتحاد اجزاء الحد وذلك الحد بعينه الجنس وبعينه الفصل كما نبه عليه الشيخ
وعلى هذا الامر الانكشاف ظاهر فانه يمكن ان يحصل الجنس في الذهن بان يحصله الذهن
موجودا منفردا مبهما من حيث يعقله ثم يضم اليه من حيث يحصله فيحصل مجموع مركب
من الجنس والفصل في الذهن هو الحد ثم بعد لحاظ ابهام الجنس في نفسه وتحصيله
بالفصل الامر الواحد المحصل ذلك الواحد بعينه الجنس وبعينه الفصل فالحد علة كاسبة
والمحدود معلوم مكتسب وكلاهما موجودان بوجود متغايرين ولا يذهب عليك ان
التحديد بهذا الطريق الكسب من فروع ثبوت التركيب الاتحادي بين الجنس والفصل
وعلى هذا فالعلم الحاصل بعد النظر علم بكنه الشيء فان مبدا الانكشاف على
هذا التقدير الصورة الاجمالية من دون ان يصير مرآة وظهر ايضا ان العلم بكنه
الشيء مختص بالبديهيات وظهر ايضا انه ليس التحديد علما بالكنه بان يصير الحد

مراده الذي اللفه نعم ان جوز حصول الحد في غير صورة الانسان منفكا عن حصول
المحدود بان لم يلاحظ ابهام الجنس وتحصله بالفصل بل تصور مفهوما مبهما ثم يجعل
مراة لملاحظة ما هما جنس وفصل له يكون هذا النوع من العلم اشبه بالوجه
الذاتي وحينئذ ما علمت ما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل ان قيل بوضع الالفاظ للصور
الذهنية فيقال معنى الانسان هو المجمل لم يكن حاصلا عند حصول المفصل واما اذا
كانت موضوعة للشيء من حيث هو كما ذهب اليه المحقق الدواني والمحشي رحمهما
الله تعالى وغيرهما من الاعلام فلا متصور هناك اجمال وتفصيل فان الاجمال
والتفصيل ليس الا في الصور فما الوجه للقول بان معنى الانسان غير حاصل
حين حصول التفصيل وانما يحصل عند حصول المجمل وقد ثبت اتحاد المعنى
من كل وجه بين الحد التام والمحدود ولو فرق بجزئية الهيئة الصورية من
الحد دون المحدود لم ينبني الاتحاد الذاتي بينهما ثم قال هذا القايل فوق هذا
كلام اخر هو انه لا غرض لاصحاب العلوم الفلسفية عن الالفاظ ووضعها
بل الكلام في الموجودات النفس الامرية سواء وضع الالفاظ بازائها او لا فالماهية
الانسانية وغيرها التي ليست بديهية عندهم مع قطع النظر عن الالفاظ فالتصور
لتحصيلها بالحد التام وما الفرق بين الكسب والمكتسب اذ لا مساغ الاجمال
فيها باعتبار نفسها وعلمها وان جاء فيه الاجمال والتفصيل لكن نسبتهما اليها واحدة
فما الوجه للقول بحصولها بالاجمال وعدم حصولها بالتفصيل فاذا فرض حصول جنسها وفصلها
ولوحظا معا فاي شيء بقي حتى يحصل بسببها ويجعلا مراة له وعند هذا حقا ان يقال
اطفئ المصباح فقد طلع الصباح انتهى وتفصيل الدفع ان هذا القايل حسب ان الفرق بالاجمال

والتفصيل

والتفصيل ليس الا في العلم والمعلوم في الحد والمحدود واحد وليس الامر كما زعم بل المعلوم
في الحد الاجزاء مفصلة والمعلوم من المحدود الامر الواحد الحاصل من اتحادهما ذاتا
ووجودا فذلك الواحد بعينه الجنس وبعينه الفصل كما يشهد به كلام الشيخ
فهذا الامر الواحد كما انه واحد في نفسه كذلك علمه بالصورة الواحدة الاجمالية
والحد كما انه معلومات متعددة كذلك علمه صور متعددة وليس الاتحاد بين الحد
والمحدود من كل وجه وقوله قد يثبت اتحاد المعنى بين الحد التام والمحدود وسواه
يسمى ترادفا ام لا غلط بل بين معنى الحد والمحدود تغاير بالوجه الذي اثبت
وبين في موضعه كما يشير كلام الشيخ ولهذا لم يعد الحد التام والمحدود من
المترادفين في الصحيح وليس هذا اصطلاحا محضا بل التغاير في المعنى ثابت
هذا كله في الحد من القيل والقال واما الرسم فالامر فيه اصعب لانه اما ان
يحصل نفس المرسوم بعد حصول الرسم كما يحصل في الحد نفس المحدود او يحصل
امر مجمل متوحد حاصل من اتحاد العوارض الماخوذة في الرسم ويكون مراةً لملاحظة
المرسوم او لا يحصل شيء انما يتوجه الى المرسوم ويلاحظه بالرسم يجعله مراةً لملاحظة
والثالث باطل لما عرفت من وجوب التادي الى مجمل وكذا الثاني لانه ح يصير الحركة
لغوا وتطويلا للمسافة من غير طايل فان الرسم المجمل والمفصل كلاهما من عوارض
المرسوم صالحان لوقوعهما مراةً لملاحظة المرسوم ومتساويان في التميز فما وجه ان
يجعل مجمل الرسم مراةً دون المفصل واي اولوية فيه دونه واما الشق الاول فيلزم
منه ان ينكشف المرسوم نفسه فيكون علما بكنهه حاصلا من الرسم هذا وان كان
محتملا كما قال المصنف يجوز ان يكون من الخواص بالصورة موجب لتصور المرسوم

لكنه ليس بكلي في جميع الرسوم بل احتمال محض لم يدر تحققه وان تحقق كان اهل التعليل

فح قد اختل امر الاكتساب في التصورات فهم واعلم ان هذا الاختلال انما نشاء

بالقول بان العلم نفس الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم واما اذا قيل بان

الانجلاء به المغايرة للمعلوم علم سواء كان القول بالوجود الذهني حقا او باطلا كما سنرينا

عليه في مبحث الوجود الذهني انشاء الله تعالى وعليه مشايخنا الماتريدية الكرام

قدس اسرارهم فينتظم امر التعريفات لان تلك الحالة تصورا وتصديق وهما نوعان

من العلم والتصور منه ما هو قوي وهو الحالة التي بها ينكشف كنه المعلوم وضعيف

وهو الحالة التي بها ينكشف المعلوم انكشافا ضعيفا بحيث يميز عما عداه فاذا اردنا

تحصيل كنه شيء ونظرنا لحصول حالتان ينكشف بكل منهما الجنس والفصل ثم تحصل

بعد ذلك حالة بها ينكشف المحدود وهو اما الامر المجمل الحاصل من توحيد الجنس

والفصل واما امر مركب منهما معروض لوحدة اجتماعية او تحصل حالات بها ينكشف

العوارض فيحدث الذهن للمقول حالة اخرى بها ينكشف معروضها انكشافا

ناقصا بحيث يميز عما عداه واما حصول حالة بها ينكشف كنه المرسوم فامر

محتمل لم يقم برهان على امتناعه فتفكر قوله فالتصور الثاني ان حصل اه فيه

ان بديهة الكاسب لا يوجب بديهة المكتسب فبديهة الخاصة لا يوجب

بديهة التصور الاول ولو كان كذلك لما صح كسب نظري من بديهي على

انه لو تم يلغو قوله لان به في التعريفات تصورا واحدا ذ تقرير كلامه انه اذا

فرض تصور كنه الشيء بعد حصول تصور الخاصة فقد اجتمع تصوران احدهما

تصور كنه الشيء والاخر تصور خاصة وليس احدهما مراة الاخر فيكون تصور

اللكنه

الكنه من دون نظر لان طريق النظر ان يجعل المعرف مراٰة للمعرف بالفتح و
ليست الخاصة منهما مراٰة اصلا فالتصور الثاني اي تصور الخاصة ان
كان بالنظر فهذا التصور لا لتصور الكنه وان لم يكن بالنظر فلا النظر منهما اصلا فهذا
المفروض تولد البديهية لكن كان يكفي انه اذا لم يكن الخاصة مراٰة صار تصور الكنه
بديهيا وانت لا يذهب عليك ان حقيقة النظر الحركتان حركة من المطلوب
الى المبادي او من المبادي اليه ومناط النظرية الى هذا او على الحركة الاولى
او الثانية فاذا فرض ان الخواص حصلت بالحركة ثم رتبت وحصل باعداده
الكنه فلا شك ان هذا الكنه قد حصل بالحركتين فقد دخل في حد النظري بلا
ريب فالمحشي ره ان زعم ان معنى النظر ليس هذا بل جعل الحاصل مراٰة
فلا كلام معه فان كلامنا انما كان في النظري بالمعنى المذكور والبديهي الذي
يقابله وان زعم ان جعل المراٰة لازم للمعنى المذكور فتصور الكنه بعد تصور
الخاصة بهذا الوجه اذا فرض فلا يقع عدم المراٰتية شيئا بل يكون هذا مادة
النقض على جعل المراٰتية لازمة للفكر بمعنى الحركتين بل الذي ينفع بيان
استحالة وقوع الصورة المذكورة ان ظفر والا فلا ينفع وهذا ظاهر واعلم ان مرادنا
بالحركة ههنا اعم مما كان على سبيل الحقيقة او على سبيل المشابهة وقد بينا الحق في
كتب المنطق ان الفكر ليس حركة على سبيل الحقيقة قوله اي شبيها اه يعني
تشبيه المصادرة ايراد مقدمة مساوية للمدعى في الجهالة والخفاء فمن
لا يسلم المدعى لا يسلم هذه المقدمة فاندفع ما قيل لا مصادرة ولا شبيها
فان اعرفية الوجود مركوزة في الاذهان العامية لان الكلام في الوجود المصدري اي

فيستدل بالاعرفية على البديهة لانه كما ان الاعرفية مركوزة كذلك البديهة
مركوزة ومن تنازع في البديهة تنازع في الاعرفية   وفيه انه اذا قام الدليل
اه يعني ان المستدل قد دل على الاعرفية بالدليل واذا دل على الخفي
مثل المدعي بالدليل فلا باس في اخذه في الدليل فالاولى ان يكتفي بابطال
في الدليل وانما قال فالاولى لانه لا منع في المناقشة على مقدمة توطئة للمناقشة
لي دليلها فتامل قال المصنف ره قلنا معنى على الموجب بالذات حتى يجب
الفيض عنه اه تقابل ان نقول لا القول المستدل بالموجب بالذات بل
نقول المفيض جواد قادر نسبة وجوده الى جميع الممكنات على السواء
فايجاد البعض بالاختيار في وقت والاخر في وقت اخر وكذا ايجاد البعض
في محل والبعض في محل اخر ترجيح بلا مرجح وايجاد بلا حكمة فلا بد من امر يجب عنده
الارادة والافادة وذلك هو الشرط وارتفاع الموانع واستعداد النفوس
والجواب ان المصنف ره اراد بالموجب ما يجب عنه الافاضة ويمتنع تخلف
ونحن لا نقول به لانا من ضرب من يفرق بين ترجيح المختار احد المتساويين
الرجحان بنفسه من غير موجد فالمريد عندنا الفعل بالاختيار ولا يتوقف فعله
وارادته على شروطه فتامل فيه وارتقب كلاما مستوفى في محله قوله
وذلك لان علم العالم والخاص مع شرائطهما اه يعني ان قوله التخلف
انما يقتضي ان علم العام مع الشرائط التي من علمه بدونه وكذا عدم علم
العام مع عدم الشرائط التي من عدم علمه معها وكذا في الخاص لكن لا يلزم
منه اكثرية علم العام من علم الخاص لجواز ان لا يكون لهما شرائط وعلى تقدير

كونهما

كونها فيجوز ان يكون علم الخاص بدون الشروط اكثر من علم العام بدونه فيكون
علم العام بدون الشروط مثلا مرة وعلم الخاص بدون الشروط عشرين
وان كان اقل من علمه معها كان يكون ثلثين وان يكون عدم علم العام
مع الشروط اكثر من عدم علم الاخص معها كان يكون مرة وذلك عشرين وان
يكون وجود شرائط الاعم مائة مرة ووجود شرائط الخاص تسعين فيكون علم
الخاص مائة مرة وتسع مرة وعلم العام واحدا وثمانين مرة ولذا اذا اريد
بالشروط اللوازم اه لما كان قيل ان منع كون شروط العام بعض شروط
الخاص انما يتوجه لو كان الشرط على معناه اما اذا اريد به اللازم فلا ويكفي
للمستدل وبيان الاغلبية لانه لما كان لوازم الاعم بعض لوازم الاخص
يوجد علم الاعم مع اللوازم اكثر من وجود علم الاخص معها ولا يوجد ان بدون
اللوازم فالمحشي ره رد عليه بان هذا غير واجب فانه انما يتم اذا كان الاعم
لازما الاخص حتى يكون لوازم الاعم لوازم الاخص وهو في حيز المنع وما قيل
ان الكلام في الاعم المطلق لا الاعم من وجه ولو لم يكن الاعم لازما صار اعم
مطلقا ففاسد لان مادة التخلف في الاعم من وجه هو ان يوجد احدهما ولم
يوجد الاخر يعني ان يكون تلك المادة مما يصدق عليه احدهما ولم يصدق عليه
الاخر وايضا حتى يكون هو فرد الاحدهما دون الاخر وكذا في مادة التخلف في جانب
الاخر والذي يجب الاعم المطلق ان يصدق الاعم على كل افراد الاخص بالفعل
حتى ينافي العموم المطلق عدم اللزوم كيف ولو كان الامر كما حسب القائل يجب ان
لا ينعقد من المحمول الاعم والموضوع الاخص الا قضية دائمة مع انهم صرحوا بخلاف

ذلك فافهم **قوله** هذا اذا اشترطاه لعل مراد الشارح المحقق قدس سره بالجزء الجزء الاولي

وبالكنه الكنه التفصيلي وح لا يرد عليه ما ذكر **قوله** انت تعلم ان الكلام في الوجود

المطلق اه قد احترز عن علم المخاطب بما قد علمه بقضيته من قبل فانه قد صرح من قبل ان مراد

قائلي الكسبية الوجود الحقيقي اذا كان كذلك فالوجود اما مشترك عارض للمهيات

او انفسها فلا يرد ان نقول ان الشارح المحقق قدس سره من قبل ان البديهية متفرعة

على الاشتراك يدل على ان النظرية مترتبة عليه لان المحشي ره قد جعل النزاع

لفظيا فلم يكن موضوع الحكم بالبديهية والحكم بالنظرية واحدا فلم يكن المبنى

عليه واحدا بل نقول لو كان النزاع معنويا لا يجب اتحاد مبنى قول الخصمين

واحدا وقد صرح الشارح المحقق قدس سره بانه على تقدير عدم الاشتراك

يصح دعوى النظرية بناء على ان ليس لشيء من المهيات بديهيا ولا يخفى

ان كثيرا من المهيات تعقل بالوجوه العرضية لما كان يرد على الشارح المحقق

قدس سره ان كل وجه كنه شيء ولما كان جميع الاشياء نظرية فجميع الوجوه ايضا

نظرية واجيب بان المراد بالمهيات المهيات الموجودة في الخارج فلا

يلزم من نظريتها نظرية الوجود لانها اعتبارات غير المحشي ره الا يرد ومن

ان بعض المهيات الموجودة بديهية لانه لا شك ان المهيات تعرف

بالوجوه الموجودة في الخارج كما يعرف الجسم بالمتصف بالسواد فهذه الوجوه

معلومة بالكنه الذي هو مختص بالبديهيات ولو لم تكن معلومة باكتناهها بل بالكنه

او بالوجه بان يلتفت اليها يجعل اكتناهها مراة للملاحظة فعند قصد علمها بالمهية

ان لم يحصل الوجوه بل اكتناهها مثلا مراة لها فهذه الاكتناه اما مراة للمهيات

النعت

التفت بها الا بالوجوه المفروضة نفسها وانما مراة للوجوه التي هي مراة للمهيات فيكون
الوجوه مراة دمر بياني بملاحظة واحدة فيكون حاصلة وغير حاصلة فيكون بملاحظة وغير
ملاحظة فاندفع ما قيل يجوز ان يتصور الوجه بالوجه ولا يلزم كون المقصود بالذات
مقصودا بالعرض في قصد واحد لان القصد بهما متعدد فانه اذا عرف السواد
بالوجه قصد معرفة السواد ثم قصد به معرفة الجسم فهنا قصدان وكذا اندفع اذا تصورنا
وجعلناه مراة لملاحظة الجسم ولا ندري انه كنهه او وجهه لانا وان لم نعلم بالبديهة انه
كنهه او وجهه لكنا نعلم بالدليل الذي ذكر انه كنهه ثم قد ينقض بانه يتصور العالم بانه
مخلوق الله تعالى فيلزم تصور كنهه نعم والجواب عنه بان ذات الله تعالى
قيد للوجه لا هو الوجه نفسه ونحن انما نوجب تصور كنه الوجه لا تصور قيوده
لكن هذا ينقلب على اصل الكلام ان الوجه هو مفهوم المتصف بالسواد
والسواد قيده وليس هذا منافيه في المثال لان العارض الموجود لا يكون
محمولا بالمواطاة وانما المحمول بالمواطاة مشتقه وقد قيل ان قيود الوجه
ايضا يجب ان لا يكون مرئيا والا صارت مقصودة بالذات مع انها معتبرة
في المراة وهذا ليس بشيء لان المأخوذ فيه على وجه التقييد بان يكون نفسه
مقصود الوجه ثم قيد بهذا المقصود وجه يجعل المقيد المخصص مراة لملاحظة لا ينافي
كون المراة هذا المقيد على انه لو تم لتم النقض اضربنا فهم قوله لو سلم ذلك اه
فيه اشارة الى منع وقوع التعريف عن جماعة ذهبوا الى كنهه وهذا بحسب
الظاهر غير متوجه لان الظاهر ان المعترض بانع يكفيه الاحتمال ولعل مقصوده
الاشارة الى بطلان هذا الاحتمال لان ان مذهب المعربين معلوم انهم ذهبوا

الى البديهة اذ منهم الفارابي يعني ان نسبة القول بالكسبية الى المعرفين باطل ولو سلم صحته فهو مفيد للمستدل لان الحصول بالكسب ولو للبعض دليل النظرية لانه قد ترتب لبعض الحكماء حصوله على النظر وقد مر ماله وما عليه فتذكر قوله

وبه يندفع ان اشتغال العقلاء الخ حاصله ان التقريب غير تام لان غايته

بالزم ان الوجود نظري في ظن المشتغلين بالتعريف والمقصود نظريته

بحسب الواقع وحاصل قوله فان قلت ان الاشتغال بالتعريف مبني على النظرية

في زعمهم فالاستدلال بالاشتغال بالتعريف على النظرية دور فتامل قوله

وهو ما يحصل به تصور ما علم وجوده بحسب نفس الامر اراد بنفس الامر الوجود الاعم

مما يكون بحسب الخارج نفسه او منشاءه الذي يصح الانتزاع لا ما يعم الوجود

الخارجي والذهني حتى يلزم ان يكون كل تعريف تعريفا بحسب الحقيقة لانه

لا يخلو المعرف عن الوجود الذهني والمشهور ان المعتبر في التعريف

بحسب الحقيقة الوجود بحسب الخارج والاقرب هو الاول قال المحشي ره في بعض

تصانيفه ان الحكم غير مقصوره بالبحث عن الموجود الخارجي بل النظر الحكمي اعم

قيل عموم النظر الحكمي لا يدل على عموم التعريف بحسب الحقيقة لان الحكمة يذكر

فيها كلا التعريفين فيجوز ان يكون لبعض الاشياء تعريف بحسب الاسم فقط

وانت لا يذهب عليك ان مقصوده ان الحكمة باحثة عن الموجود مطلقا

والاهم فيها معرفة الحقائق النفس الامرية لا معرفة العنوانات التي ليس لها معنون

بالموجودات النفس الامرية لها حقائق كما ان لها عنوانات فيجب ان يكون لكل

موجود في نفس الامر تعريفان فاخراج البعض غير لائق وبهذا اندفع ما قال هذا القائل

ان الامر الاصطلاحي

ان الامر الاصطلاحي فلا بد من نقل الاصطلاح لان المقصود ان الوصف الذي
تعلق باعتبار هذا النحو من الاصطلاح متحقق في الموجود في نفس الامر عنه كما هو
كما في المتحقق في الخارج بنفسه فالاصطلاح على اخراج البعض من غير باعث
في قوة الخطاء عند المحصلين فافهم قوله والمقصود من التعريف اللفظي هذا الحصول
اه قيل قد يكون الشيء معلوما وحاضرا في المدركة ويحتاج الى التعريف اللفظي
عند استعمال لفظ موضوع بازائه غير معلوم الوضع فلو كان المقصود هذا لزم احضار
المحضر والجواب بان النفس لا تلتفت في ان الى شيئين فلا بد من الذهول
عند سماع اللفظ لا يفيد لانه بعد تسليم صحة هذه المقدمة قد يكون المعنى حاضرا
او ملتفتا بعد سماع اللفظ والسوال عنه وقيل جواب المجيب واجاب في
بعض تصانيفه ان المقصود الالتفات اليه من حيث انه مدلول اللفظ حتى يصدق
بمعنى الكلام والمعنى غير حاضر بهذه الحيثية وان كان ملتفتا مطلقا وصرح بان الحيثية
تعليلية وظاهر هذا العود الى طايل لان الحيثية التعليلية خارجة عن المصداق
فلو كان من التعريف اللفظي الاحضار في المدركة لزم احضار المحضر الا ان
يقال الحصول على نحوين حصول من اللفظ وحصول في نفسه والمقصود من التعريف
اللفظي الحصول الذي يكون من اللفظ وهذا لم يكن متحققا من قبل وانما كان
المتحقق الذي لا من اللفظ قائل قوله مع ان التعريف اللفظي ح تحتاج
اه يعني لو كان المقصود من التعريف التصديق بموضوعية اللفظ للمعنى وهذا
وظيفة اهل اللغة فيكون التعريف اللفظي خارجا عن وظيفة اهل المعقول
قال بعض المحققين من الاساتذة الحبر العلامة الفارسي رحمه الله تعالى

ان غايته بالمرم خروجه عما ينظر فيه بالذات ولا يلزم خروجه عما ينظر فيه بالعرض
فان اهل المنطق يبحثون عن الالفاظ لتوقف مقصودهم عليها او
لتسهيل حصول المقصود وبعبارة اخرى ان اراد ان البحث عن التعريف
اللفظي وبيان احكامه يرجع الى البحث عن احكام الوضع فلا باس به فان
اهل المنطق كثيرا ما يبحثون عن احكام الوضع لفوايد وان اراد ان ذكر
التعريف اللفظية لخصوص المعرفات بالفتح في كتب المعقول يرجع الى
بيان موضوعية الالفاظ بازايها فلا شناعة الضم فيه فان ذكر التعريفات
في العلوم مناد ولا خلف في وقوع الابحاث اللغوية بمبادي الايجاب الحكمية
فافهم **قوله** وذهب المحقق التفتازاني ره آه قد فسر التعريف الاسمي
بحيث يدخل فيه اللفظي وشرط بالشرط الاسمي وجعل التعريف المذكورة
في كتب اللغة من التعريف الاسمي ولا شك ان المذكورات في كتب
اللغة تعريفات لفظية **قوله** متمسكا بان القوم عللوا المقدم ما الاسمية
نقل عنه في الحاشية قد وجدت هذا التمسك في حاشية على حاشية التهذيب بان
فهم المعنى من اللفظ يحصل من التعريف الاسمي واللفظي فلو لم يكن التعريف اللفظي
داخلا في مطلب ما كما ان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما كما ان التعريف
الاسمي داخل فيه لم يكن هذا المطلب مقدما على ساير المطالب ولم يصح احتياجها
اليه قال في حاشية اخرى قالوا ان امر مطلبان مطلب ما يطلب به التصور
ومطلب هل يطلب به التصديق والتصور على وجهين تصور بحسب الاسم وهو
تصور الشي باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن المطابقة على ماهية موجودة وهذا

التصور الحرفي

التصور يجري في الموجودات قبل العلم بوجودها وفي المعدومات الفهم والطالب
له ما الشارحة الاسم وثانيهما التصور بحسب الحقيقة اعني تصور شي علم وجوده والطالب
له ما الحقيقية ولذلك التصديق ينقسم الى التصديق بوجود الشي في نفسه والى
التصديق بثبوته لغيره وقال بعض المتاخرين ان ههنا قسما اخر وهو التصديق بتقرر
الماهية وقوامها وهذا القسم مغاير للتصديق بوجود الشي في نفسه لان هذا التصديق
مقدم على التصديق بوجودها ولا يخفى على ذي بصيرة ان هذا خلف من القول
لان التصديق يستدعي موضوعا ومحمولا ولا شك ان تقرر الماهية نفسها
لا امر مغاير لها فكيف يتعلق به التصديق والطالب الاول هل البسيطة والثاني
هل المركبة ولا شبهة في ان مطلب الشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة
فان الشي ما لم يتصور مفهومه لم يكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب
هل البسيطة متقدم على مطلب ما الحقيقية وما لم يعلم وجود الشي لم يكن ان يتصور
من حيث انه موجود ولا يترتب ضروريا بين مطلب هل المركبة ومطلب ما الحقيقية
اولى انتهى واعلم ان المشهور وعليه المحققون وقوع الرسم في جواب ما الا ان المحقق
الدواني ره قال انما يقع الرسم من جهة التوسعة وخالف فيه معاصره الصدر
الشيرازي ره ولقد شمر ذيله للجدال مع ذلك المحقق ولقد غلب الجدال في غاية الصحة
حتى صدر منه كلام لا يجير عليه مسلم ولا من شانه ان يتفوه به ولا يجدي هذا النزاع
الى كثير طائل فانه يرجع الى الاصطلاح ومن شاء فليطالع الجديدتين لهما والحق
ما افاده المحشي ره في بعض تصانيفه ان ههنا اصطلاحين اصطلاح اهل اللغة حيث
وقد اصطلح فيه على ان ما يطلب الذاتيات واصطلاح فن البرهان وقد اصطلح

فيه على انها يطلب التصور سواء كان بالرسم او الحد واراد بعض المتاخرين صاحب
الافق المبين وعبارته هكذا مطلب هل على ثلثة اقسام هل الشيء موجود على
الاطلاق وهل الشيء موجود على صفة وليسمه ان احق ما يسمى بالهلية البسيطة
نوعان بالاضافة وعلى الاطلاق ولو اصطلح على جعل البسيطة ضربين بسيطة
على الاطلاق وهو هلية الشيء في نفس مهيته وبسيطة على الاضافة وبالقياس
وهو هلية الشيء بحسب الوجود في نفسه والمركبة هلية الشيء على صفته فلا
شطط وكان من امن بالجعل البسيط انما اذ هل نفسه على الثلث نفعه عن
تقدم انفصال الوجود عن التقرر الا في اعتبار العقل فمهما يحقق الوجود ثبت
التقرر لكن المرتبتين مختلفتان وللشيء بحسب كل منهما لوازم واحكام فالاهمال
مغلطة في المقادير العلمية والاعتبارات التصورية والادعائية والتصور
الاقتناصات الحدية والبرهانية انتهى هذا كلامه وليس فيه شيء يدل على ان
التصديق يتعلق بالتقرر كما يتعلق بالموجودية لكن يجب يحكم عنه تقرر قوام
المهية بحمول ضرورة انعقاد العقد فيصدق به وكذا يجب ان يحكي بحمول عن
الموجودية فيصدق به ولذا قيل ان هنا ثلث مراتب الاول مرتبة التقرر بنفس
المهية والثاني موجوديه اي كونه بحيث يصح انتزاع الوجود والثالث الاتصاف
بصفة فالاول مقدم على الثاني والثاني على الثالث ولابد ان يحكي عن
المراتب الثلث بعقود يتعلق التصديق بكل منها ولا خلف فيه هذا غاية الكلام
في توجيه هذا الذي يتفوه بكلمات اشبه باصوات المجانين لكن لا يذهب
عليك انا نستغفر بالبرهان القاطع والاستدلال الساطع ان شاء الله تعالى

المفصل

المفصل المنعام بحيث لا نجوم حوله شبهة ولا ارتياب ان الوجود الحقيقي نفس
الماهية المتقررة وان العقود المحكوم فيها بالموجودية حكاية عن نفس تقرر
الذات لا عن الاتصاف بامر انضمامي او انتزاعي وقد سلم هذا الرجل في مواضع
من كتابه المسمى بالافق المبين وغيره فقال عسى ان انبهك على التفطن
لان ليس الوجود حقيقة الا نفس الموجودية بالمعنى المصدري اي نفس
صيرورة نفس الماهية في ظرف ما لا معنى ما ينضم الى الماهية او ينتزع عنها
فيجعل مناط الصحة انتزاع الموجودية وحمل مفهوم الموجود فلعل المتحقق انه ليس
في ظرف الوجود الا نفس الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منها معنى
الموجودية والصيرورة المصدرية ويحمله عليها على ان مصداق الحمل ومطابق
الحكم هو نفس الماهية بحسب ذلك الظرف لا امر زائد يقوم بها فيصح الحمل
واذ قد تحققت ان مصداق الموجودية هو نفس الماهية والقضية التي محمولها
الوجود حكاية عن التقرر والتصديق بالتقرر انما يطلب بهل البسيطة المشهورة
فالمتقدم عليه اي التصديق هو ولم يبق في البين الا التصديق بنفس قوام الشيء
الذي هو تصور فاستقر اعتراض المحشي ره في مقره ولا يمكن رفعه وورود ما
اورده المحشي ره في حواشي بعض تصانيفه ايضا من ان هذا المطلب يرجع
الى طلب قوام الماهية وتصديقه لا يصلح الا بجعلها محمولة لنفسها فهذا الحمل
اما غير مفيد او باطل وتصوره مندرج في مطلب ما الشارحة والحق عند هذا
العبد ان مرتبة التقرر هي التي يحكي عنها القضية بمحمولها الوجود لانها مصداقها
وحمل الموجود على الماهيات اشبه بحمل الذاتيات من حيث انه لا يحتاج

الى قيام امر به الموجود به انضماميا كان او انتزاعيا وهذه المرتبة هي معنون المتبه
الموجودة اي هذا المفهوم التقييدي الذي يطلب تصوره بما الحقيقية فتصديق مرتبة
التقرر هي بعينه التصديق المطلوب في هل البسيطة المشهورة وتصورها هو بعينه
مطلب ما الحقيقية واما هل البسيط الحقيقي فهوس من موسات هذا الذي غلب
عليه القوة الواهمة النفس فيما يعوق القائمة وانما اجراء على اختراع القول
المموه بانواع التمويهات والراي الملمع بانحاء التلميعات طمعا النيل الرفعة
عند العامة باحداث قول مخالف للكافة ولم يبال بالافتضاح الذي
الخاصة فان قلت هب ان مصداق الموجود به نفس الماهية المتقررة و
لكن لمفهوم الموجود به قيام بها او ليس ينزعها العقل عن الماهية المتقررة و
يصفها بها كما يصف لساير الانتزاعيات فاذن يصح الحكاية بالوجود به
عن هذا القيام بان يراد لفظ الموجود ما اتصف بالوجود المصدري كما يفهم الكافة
من صنيع ساير المشتقات فلعل هذا المموه يريد بمطلب هل البسيطة الاضافي
التصديق بهذا الاتصاف وبهل البسيط الحقيقي التصديق بنفس التقرر قلت
هذا قليل الجدوى فان قيام الوجود المصدري كقيام مفهوم الشيئية وغيره
من الصفات فهو في الحقيقة من جزئيات مطلب هل المركبة فان سمي
مثله هل البسيطة فهو اصطلاح منه ونسبة الاذهال الى القوم المحققين من سوء
الفهم وغلبة جنود الوهم فكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فانه من مزال الاقدام :
قوله وانت تعلم ان التعريف الاسمي اه يعني ان التعريف اللفظي انما
يكون فهم المعنى منه مرة ثانية والا يكون قبل فح لو لم يدخل التعريف اللفظي في

مطلب

مطلب ما لا وجه لبطلان تعليل القوم تقدم ما فانه ما لم يوجد مطلب ما الذي هو
التعريف الاسمي لكان حكما على ما لم يعلم ولا يمكن المعرفة بالتعريف اللفظي
فانه انما يكون بعد المعرفة **قوله** مع ان من قال انه من المطالب التصديقية
اه يعني ان من قال انه من المطالب التصديقية قال انه في الحال مطلب
تصديقي يعني ان المقصد الاصلي التصديقي وان كان المطلوب الاحضار حين
الطلب الا انه انما طلب احضاره ليصدق بان اللفظ موضوع له فلكونه مطلب
بالاخرة **قوله** انت خبير بانه يصح تعريفا اسميا يعني ان الحيثية حيثية تقييدية
فان التعليلية لا تنفع في دفع تحصيل الحاصل واذا كانت تقييدية فالمعرف
الشيء من حيث انه موضوع له وبهذا الحيثية لم يكن حاصلا من قبل فيكون
تحصيل امر لم يكن حاصلا من قبل ولما لم يعلم وجوده صار تعريفا اسميا والغرض
في التعريف معرفته بنفس الشيء لا معرفته مقيدا بالحيثية كما يحكم به الوجدان الصحيح
وتخصيص التعريف اللفظي من هذا الحكم تحكم لا يلتفت اليه **قوله** ويكون من
قبيل البحث اللغوي قد عرفت ما فيه **قوله** والتحقيق المقام انه اذا سئل
عن امر بديهي اه يعني ان التعريف اللفظي يحتمل كلا الوجهين كون الغرض
منه احضار الصورة من بين الصور المخزونة وان يكون الغرض التصديقي
ولا استحالة في شيء منهما لكن اذا استعمل في العلوم العقلية فالظاهر ان المقصد
الاحضار اذ ليس التصديق بالوضع من اغراضهم وان استعمل في العلوم
اللغوية فالظاهر ان المطلوب التصديق بالوضع لانه العمدة في مقاصدهم
وفيه تأمل والحق ان يقال المرجع الى قصد المعرفين نعم اذا وقع في متن اللغة

فی تفسیر الالفاظ فمقصوده هم التصدیق بالوضع لانه ح من مسایل الفن والمسایل
انما یکون تصدیقات فافهم قال المص وقد اجیب عن الوجه الثانی بان احد المستعمل
اه ظاهر هذا الجواب یدل علی ان النزاع فی هذا المفهوم فی بداهته ونظریته وهو
کما تری وتحقیق الجواب انک قد عرفت ان مبنی النزاع ان لهذا المفهوم
حقیقة بها الموجودیة لصدق هذا المفهوم علیه ام لا وعلی الثانی بدیهی فالمجیب
اجاب بان التعریف انما هو الامر مباین لهذا المفهوم یوجب صدق هذا المفهوم
وهذا خارج عن النزاع فانه انما صدق فیما صدق علیه المفهوم المذکور اما بالصدق
الاولی او بالصدق الشایع او یقال ان التعریف لمنو یهکم لا لما هو الوجود
عندنا فان الوجود هو الذی به موجودیة الاشیاء وترتب الاثار علیه والوجود
بهذا المعنی عند القایل بالبداهة منحصر فی هذا المعنی وعند القایل بالکسبیة
هو غیر هذا المفهوم فالاستدلال بالتعریف لا یتم الا اذا اثبت اولا ان
مبدا الاثار غیر هذا المفهوم وقد عرفت وما اثبتم بالدلیل ذلک بل استدللتم بمجرد
التعریف ویجوز ان یکون التعریف لمنو یهکم ولا یکون فی نفس الامر امر
مبدا الاثار غیر هذا المفهوم ففی قوله الذی وقع النزاع فیه تسامح والذی قلنا
ببداهته زعم ان الوجود الذی به یترتب الاثار هو هذا المفهوم فلا یلزمنا تو یهکم
بل لابد من اقامة الدلیل فتامل قوله قد عرفت ان الوجود یطلق اه یعنی
ان المعنیین متحقق لا وجه فیه للخفاء والحکم بکونه تو هما بالنظر ان المعرف
الذاهب الی انه شیء یوجب الکون اخذ الوجود بالمعنی الثانی ولا شک
انه موجب الکون المصدری فالاولی ان یجاب بان المعرف الوجود بمعنی

اخرای

اخر اي الوجود الحقيقي ونحن لا ننكر نظريته وانما ندعي بديهيه الوجود المصدري
وهذا ابناء على ان النزاع لفظي وانت لا يذهب عليك ان النزاع
اذا كان لفظيا فلا حاجة الى هذا الجواب ولا الى الجواب الذي من
قبل بل ينبغي ان لا يجاب لاستدلال النظرية فانه يستدل على امر لا ينكره
القايل بالبديهة كما لا يخفى قوله قلت لو سلم صدقه عليه اه اشارة الى
منع الصدق على الكون وهذا صحيح في التعريفات كلها فان ما به الاتفاق
ليس الا الوجود الحقيقي الا في التعريف بالثبوت الا بالتكلف
ثم منع امتناع صدق تعريف موجب الكون على الكون واستند بعدم
امتناع صدق شي على الموجب والموجب بالحمل العرضي وهذا في
الظاهر غير موجه فان مقصود المعترض ان التعريف لو كان لموجب الكون
فيجب منعه عن دخول المباين والكون مباين له فيجب ان لا يصدق
عليه فظاهر ان الجواب غير متوجه اليه ولذا غير البعض تقرير النقض
وقرر بان موجب الكون مباين الكون فيجب ان لا يصدق عليه
اذ لو صدق لكان عينه ولا يخفى ما فيه من التكلف الغير المرضي والاصوب
في الجواب ان امتناع صدق تعريف موجب الكون عليه ممنوع اذ لا امتناع
في صدق شي على الموجب والموجب بصدق عرضي فيجوز ان يكون صدق هذا
التعريف صدقا عرضيا فيكون من الرسوم ولا يجب فيه المنع لجواز التعريف
بالاعم عند القدماء وهو المختار عند المحققين والقرينة على ما قررنا ان التعريف
منسوب الى الفارابي وهو يجوز التعريف بالاعم قوله الاول بملاحظة على

الاطلاق اه وبهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ولا يبقى الا بانتفاء جميع الافراد تحقيقا للعموم وهو موضوع القضية الطبيعية كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك ان القوم قد صرحوا ان موضوع الطبيعية امر ذهني ماخوذ بشرط الوحدة الذهنية مع قطع النظر عن التشخصات ولذا لا يسري اليه حكم الافراد فكيف يتحقق بتحقق فرد وكيف ينتفي بانتفاء فرد وجميع الافراد وقد صرح المحشي ان الكلية من المعقولات الثانية وانها عارضة للمهية بشرط الوجود الذهني والعموم مثل الكلية فكيف يكون مع العموم والاطلاق موجودا في الخارج بوجود فرد وارتفعت تفصيلا مستوفى قوله والثاني بلاحظة من حيث هو اه وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد لعدم اخذ العموم في مفهومه وهو موضوع القضية المهملة كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك انه لو كان الامر كذلك لكان رفعه مجامعا لوجوده فلا يكون نقيضا له مع انهم قالوا ان رفع كل شيء نقيضه والضا ان اريد بالانتفاء الانتفاء بالكلية فلا يصح انتفاءه بانتفاء فرد كيف اذا بقي فرد لم ينتف الحقيقة بالكلية فلا يصح انتفاءه بانتفاء فرد لان وجود فرد وجوده وان اريد الانتفاء بنحو ما فلا اختصاص لهذا بالشيء من حيث هو فانه يجري في الاول ايض لو سلم ان وجوده بوجود فرد لانه لما كان وجود الفرد وجوده فانتفاء الفرد انتفاءه في الجملة فلا يصح الفرق بينهما بحسب الانتفاء وارتقب فيه كلاما مستوفى قوله هذا هو الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق اه ان كان هذا امر اصطلاحيا فظفر بتصريح من القوم فنعم والا فالشيء المطلق بحسب المعنى التركيبي

كما يصدق

كما يصدق على ما قال يصدق على الكلي الطبيعي الخ ومطلق الشيء بحسب
مفهومه التقييدي كما يصدق على الشيء هو يصدق على الفرد المنتشر
فانه الخ مطلق الشيء الذي هو الفرد فالحكم على بعض التوهم انما
يصح ان يثبت الاصطلاح والالا قوله فالمطلق ان اخذ على الوجه الاول
اه شروع في تقرير الجواب حاصله ان المطلق على الوجه الاول اي الشيء
من حيث الاطلاق سلبه لا يكون الا بانسلاب جميع الافراد فسلب
الخاص الذي هو سلب بعض افراد ولا يستلزم سلبه وان اخذ على
الوجه الثاني اي الشيء من حيث هو فسلب الخاص يستلزم سلب المطلق
لانه نحو من سلبه وهذا ليس تفصيله وانما النقض له سلب المطلق بالوجه
الاول والمراد بالعدم المطلق ههنا سلب حقيقة الوجود من حيث هو
من دون ملاحظة الاطلاق وهو الذي يسميه المحشي ره مطلق العدم
وهذا العدم يتحقق بسلب نحو من الوجود فهو لازم للعدمات الخاصة التي
هي عدمات الوجودات الخاصة لتحقق سلب حقيقة الوجود من حيث
هو من دون ملاحظة الاطلاق عند سلب فرد منه والمراد باللزوم مطلق
امتناع الانفكاك اعم من ان يكون في الذاتي او الخارج وانت لا يذهب
عليك ان بناء هذا التقرير على الاصل المنظور فيه فالاولى ان يقال ان سلب
المطلق على وجهين سلبه راسا وبالكلية وهذا غير لازم للسلب الخاص
وسلبه في الجملة ولو في بعض الانحاء وهذا لازم لسلب الخاص والمراد
بالعدم ههنا المطلق سلب الوجود في الجملة وهو لازم للعدمات الخاصة

فالعدم الخاص مستلزم للعدم المطلق وسلب الاعم انما يكون اخص من سلب
الخاص اذا اخذ سلب الاعم بالكلية وراسا فانحسم الشك واعلم ان المصنف
المحقق قدس سره بين لزوم التعريف في تعريف المعدوم بما لا يكون فاعلا ومنفعلا
بهذا النمط وقال الفاعل الموجد والموثر والمنفعل الموجود والمتاثر فالتعريف
يشتمل علي سلب الموجود الخاص وهو متوقف علي سلب الموجود المطلق الذي
هو المعدوم المطلق واعترض العلامة القوشجي بمنع التوقف بل الاستلزام
ايضا وادعي المحقق الدواني اره في الحاشية القديمة توقف تصور العدم الخاص
علي العدم المطلق وبينه في الجديدة بان سلب الموجود الموثر سلب مضاف
الي الموجود وقد قيد الموجود بطريق التوصيف يفهم سلب الموجود المطلق
كما ان تصور سلب الموجود المطلق وهو جزء لهذا المقيد فتوقف تصوره علي تصور سلب
الوجود المطلق كما ان تصور سلب بصر زيد متوقف علي تصور سلب البصر المطلق
ونظر هذا العبد ان هذا المحقق بني كلامه علي ما حقق الان وهو ان المراد بالمعدوم
المطلق بالسلب بنحو من انحاء وجوده وبهذا المعني اطلق البتة كما سلب عنه
نحو خاص من الوجود فيلزم توقفه عليه والعلامة القوشجي اخذ المعدوم المطلق
بمعني ما سلب عنه الوجود راسا اذا عرفت مطمح نظر هذا المحقق علمت ان القيل
والقال الواقع مع الصدر المعاصر له ومن ميرزا جان ليس في موضعه والذي يجب
ان ينظر ان المعرف بهذا التعريف اي شي هو المعدوم المطلق بمعني ما سلب
عنه الوجود راسا او بمعني بالسلب وجوده في الجملة فان الثاني فالزام الدور
بالوجه المذكور حق وكلام القوشجي ساقط واعتراض هذا المحقق حق وان كان

المراد

المراد الاول فلا البطر للدور وجه لان المعدوم الذي توقف عليه المعرف غير
المعدوم المعرف واما ما كان قال الحواشي انه اذا قيل سلب
للوجود يفهم منه في المتبادر سلب الوجود راسا ثم اذا قيد بالمؤثر فهم سلب الموجود
الخاص فقولنا سلب الموجود المؤثر يتوقف فهم معناه على فهم سلب الموجود راسا فقد
عرف المعدوم المطلق بما يتوقف فهمه عليه ففيه اولا ان هذا انما يصح اذا عرف
بهذه الالفاظ المخصوصة واما اذا عرف بالمعنى المتصور المفهوم من هذا اللفظ
بلا موية اللفظ فلا وثانيا ان هذا الفهم بطريق الخطاء فتوقف التعريف على امر
يفهم خطاء لا البطر لان المعرف حينئذ يعني متصور الحد ازالة الخطاء من دون
توقف على فهم المعرف فلا وجه لفساد التعريف ثم افهم قوله وبهذا البطر
ان في العدم المطلق آه وهذا ظاهر فان العدم المطلق عبارة عن سلب حقيقة
الوجود ففيه اضافة وهذا المفهوم مطلق عام يخصص باضافته مسلوبه الى
شي يتخصص به فيحصل عدم خاص فالمضاف الى حقيقة الوجود مطلق والمضاف
الى الوجود الخاص فهو ذاتي له هذا هو الذي حققه المحقق الدواني رحمه الله تعالى
قوله بلا محال لما يتوهم آه منشاء التوهم انه فهم من العدم المطلق سلب
الوجود راسا وظاهر انه ليس ذاتيا للسلب الخاص ولا تعقله موقوف
على تعقله واذ تذكر ان بينهما سلبا بمعنى رفع حقيقة الوجود في الجملة وهو مطلق
السلب الخاص قطعا فلا مجال لهذا التوهم قوله وقد تقرر الدليل بتقرير
اخر حاصله ان التميز عدم خاص وهو متوقف على وجود خاص وهو متوقف
على الوجود المطلق فقد جاء الدور قوله ان ذاتية السلب المطلق آه قد يقال

ان اراد ان ذاتية السلب المطلق من دون ان يضاف الى الوجود المسلوب الخاصة اظهر فمسلم لكن لا يفيد الدور فان السلب المطلق بهذا الوجه لا يتوقف على الوجود لعدم اعتبار الوجود فيه وان اراد سلب الوجود المطلق فذاتيته الاعدام الخاصة موقوفة على ذاتية الوجود للوجودات الخاصة فح لا اظهرية والحق ان ذاتية كلا المفهومين لما تحته من الحصص ضروري لا يتنازع فيه الوهم العقل وانما الخفاء في ذاتية الوجود الافراد غير الحصص للخفاء في تحقق تلك الافراد واما العدم فلا خفاء في ان ليس له افراد سوى الحصص وكونه ذاتيا للحصص امر جلي فذاتيته لجميع ما تحته اظهر من ذاتية الوجود لجميع ما تحته لخفاء انحصاره في الحصص وعلى هذا الاشكال في اظهرية ذاتية العدم ولا توقف لذاتية العدم لما تحته على ذاتية الوجود لما تحته فتامل قوله والضم هذا الدليل يوهم اه حاصله ان النقض المستدل قايل بالتصور بالوجه والتصور يستدعي التميز فيلزم الدور وقد اجيب عنه بان التميز حقيقة انما يكون في العلم بالكنه لانه هو الكشف حقيقي لا في التصور بالوجه لان المنكشف حقيقة بالذات انما هو الوجه وانما ينكشف ذو الوجه بالمساواة وانت لا يذهب عليك ان التميز وان كان للوجه حقيقة لكنه سلب مخصوص فيتوقف على العدم المطلق الذي الوجود فقد جاء الدور قوله والحل انه لا يلزم منه التوقف على نفسه اه قيل عليه لو كان الموقوف تصوره بوجه اخر فهذا الضم متوقف على التميز المتوقف على تصور الوجود فان كان هذا التصور بوجه اخر ينجر الكلام اليه وهكذا فيتسلسل وما قيل في الجواب عنه ان المقصود والمختبر ره حل التقرير الذي في المتن لا التقادير برمتها وهذا تقرير اخر بالزام

الدور اه

الدور او التسلسل اعني احد الامرين بخلاف تقرير المحشي فان فيه الزام الدور
فقط فسقوطه ظاهر فان المقصود الزام الدور واثبات المقدمة الممنوعة
بالزام التسلسل اعني اثبات اتحاد الموقوف والموقوف عليه بانه
لو كانا مختلفين يلزم التسلسل وهو باطل فلا بد من اتحاد الموقوف والموقوف
عليه فيتم المطلوب قوله ليظهر منه ان اطلاق الوجود اه اعلم ان مخالفة
الوجود في نفسه للوجود لغيره الذي هو النسبة الغير المستقلة ضرورية فان
الوجود في نفسه لا يتوقف على امرين والمعنى الغير المستقل وان تعلق به
اللحاظ المستقل يتوقف على تصور امرين ولو اجمالا وهذا ضروري لكن ما بين
به المحشي ره بقوله ويمكن بيان ذلك اه لو تم لاقتضى ان لا يستقل في لحاظ
في لحاظ اخر فيه هدم اساس ما هو من قبيل ان القضية الاجمالية مستقلة وكذا
معنى الفعل وان قيل ان ما قال سابقا كان توجيها لقول الغير وذكرها لحقيقة
كان صحيح فانما يصح في القضية المجملة ولا يصح في الفعل فانه مذهبه ثم في البيان
المذكور نظر كما نقل عنه في الحاشية الغير المشهورة بل خطي في نسبتها الى المحشي
ره بهذه العبارة والجواب عن هذا ظاهر فانه لا نسلم انه مستقل في كل صورة
بل مستقل في بعض الصور وغير مستقل في بعض اخر فان طبيعة الاعم يمكن
بل يجب اتصافها بالامور المتقابلة لتحققها في افراد متعددة متصفة بصفات
متنافية وما يقول في تقسيم المفرد الى الاسم والكلمة والاداة وهذا هو الجواب
في سائر التقسيمات انتهى وملخصه ان الاستقلال ليس من لوازم ماهية المستقل
ولا عدم الاستقلال من لوازم ماهية غير المستقل فيجوز ان يعرض لبعض افراد

الوجود عدم الاستقلال لبعضها الاستقلال والوجود المطلق وان كان في نفسه مستقلا لكن يجوز ان يصير في لحاظ غير مستقل فيصح التقسيم ودخول مفهوم المقسم تحت بعض الاقسام باعتبار لا يضر التقسيم الا ان كون البيان احد كور على الايراد المشهور على ساير التقسيمات محل تامل كما لا يخفى ثم قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني ره ان الوجود في نفسه والوجود الرابطي امر واحد تارة يلاحظ في نفسه ويصير وجودا في نفسه وتارة يلاحظ تبعا للغير فيكون غير مستقل وليس هناك معنيان احدهما مستقل والاخر غير مستقل ومعنى ثالث مشترك بينهما هو الوجود المطلق المشترك بين معنى واحد تارة يلاحظ بنفسه وتارة بما انه مراة لتعرف حال الغير وهذا كما قال القوم في الامكان ونظايره واطنب في البيان اطنابا مملا وهذا الكلام غير مفهوم الى الان لانه ان ادعى ان ليس بين الوجود في نفسه والوجود الرابطي تغاير اصلا لا بحسب الذات ولا بحسب الاعتبار فبطلانه ظاهر فان الملحوظ مراة ليس هو الا حالة بين شيئين وجزئي من الجزئيات والوجود في نفسه ليس حالة فوجب التغاير ثم لابد من القدر المشترك واما الامكان فالذي قال القوم ان الامكان الجهة حالة نسبة بين الموضوع والمحمول فالنسبة المقيدة تلاحظ تبعا بما هي مراة ويمكن ان يلاحظ هذا المعنى بنفسه من دون ان يتبع معنى اخر ولم ينقل القوم ان الامكان المطلق مستقل وغير مستقل من دون تغاير اصلا وان كان مقصوده ان لا تغاير بينهما بالذات وان كان مغاير باعتبار التخصص فحينئذ هناك معنيان وقدر مشترك فلا يصح نفي المعنيين ولا نفي المعنى المشترك ثم قال بعد هذا من

الكلام

الكلام الاستدلال بان الوجود الرابطي بمعنى النسبي والوجود المحمول بمعنى غير النسبي
فلو كان بمعنى واحد يلزم ان يكون الشي تارة من مقولة الاضافة وتارة
من غيرها من مقولات في غاية الركاكة لانه ان اراد انه يلزم ان يكون
المعنى الواحد بلا تغير حاله وحدوث تعلقه لشي اخر تارة من مقولة الاضافة
واخرى من غيرها فلزوم ذلك ممنوع اذ المعنى الواحد المسمى بالكون والوجود
اذا اضيف ونسب الى امرين وقيل وجود امر لاخر واحد من هذه الحيثية
يدخل تحت المضاف واذا اضيف ونسب الى واحد وقيل وجود الشي
لم يدخل تحته وان اراد انه يلزم ذلك وان كان بتغير حاله وحدوث
تعلقه لشي اخر ففساده ممنوع فان الشخص المعين لما حدث له تملك
امر صار مالكا له واذا حدث له ولد صار والدا له فيدخل تحت المضاف
بعد ما لم يكن ونظائر ذلك بعد ما لم يكن ونظائر ذلك اكثر من ان تحصى ورده
المحقق الدواني ره بكلام مبسوط والقدر الذي يكفي في دفع ما ذكره انا نعلم
بديهة ان المعنى الواحد لا ينقلب بنحو الملاحظة تارة اضافية وتارة
امرا حقيقيا فان المضاف من الاجناس العالية وذاتيات الشي
الواحد لا تتغير حاله بالتفات العقل نعم الامر النسبي الذي هو من المضاف الحقيقي
وقد يلاحظ بالذات فيكون مستقلا بالمفهومية وقد يجعل آلة لملاحظة الغير
فلا يكون مستقلا وهو في كلا الحالين مضاف حقيقي لم يتغير عن تلك المقولة
الى غيرها اصلا مثل الابتداء والامكان ونظائرهما من مقولة المضاف
ثم العقل تارة يلتفت اليها بالذات وقد يجعلها آلة لتعرف حال اطرافها

وهو في كلتا الحالتين معان نسبية لكن العقل في الحالة الاولى متوجه الى نفسها
وانما يلتفت الى اطرافها بتبعها وفي الحالة الثانية متوجه الى الاطراف
وانما يلتفت اليها بالتبع فتعقل تلك المعاني في الحالتين موقوف على تعقل
الاطراف غير منفك عنه لكن الالتفات بالذات الى تلك المعاني قد
ينفك عن الالتفات بالذات الى اطرافها وامّا ان معنى واحدا اذا لاحظه
العقل بوجه من الوجوه كان من مقولة المضاف واذا لاحظه بوجه اخر كان
من مقولة اخرى فمما تشهد الفطرة السليمة بفساده واستحالته انتهى كلامه
وهذا الكلام مبني غاية المتانة الا ان المحقق بنى الكلام على مقدمة مشهورة وهي
حيثية مقولة الاضافة والاولى ان لا يبنى عليه ويكتفي بمجرد ان ما هو نسبة
في نفسه لا يصير بملاحظة ما امرا حقيقيا كما تقدم قبيل في ابطال كون شيء
واحد مستقلا وغير مستقل بحسب ملاحظتين ان اريد به كون شيء واحد
بعينه متصفا بالوصفين فمع بطلان لا يبين مما ذكر في بيانه وان اريد ان شيئا
معينا كالكون مثلا في نفسه مستقل واذا اضيف اليه النسبتان الى الشيئين
كالكون شيء شيئا فهذا المجموع غير مستقل لم يبق شيئا واحدا بل المستقل جزء
وغير المستقل كل والجزء حال كونه جزء مستقل كما لا يخفى وانت لا يذهب
عليك ان الحق المتبع ان المعاني التي الفهما نسب اذا اخذت مطلقة
عن خصوص الطرفين لا يتعلق اللحظ اليها الا بالذات فيكون مستقلة ابدا
واذا لوحظت من حيث انها منتسبة الى خصوص المتعلق فيصح اليه اللحظ
بالتبع واللحظ بالذات ففي الملاحظة الاولى غير مستقلة وفي الثانية

مستقلة

مستقلة فالشيء الواحد في الملاحظتين متصف بوصفين ولبطلانه غير
ظاهر وما ذكر في بيانه واف به واما القول بان المعنى المستقل بعروض نسبة
لها يكون المجموع غير مستقل والاجزاء مستقلة مختلف من القول ثم قال نعم القايل
وما ذكر المحقق الدواني ره من كون المعنى النسبي مع توقفه على الغير حين
الالتفات اليه مستقل وان جعل مرآة للطرفين غير مستقل لا يدري محصله
لان مدار عدم الاستقلال على الاحتياج الى الغير في التعقل فما معنى
الاستقلال مع تسليم التوقف وعدم احتياج ذكر المتعلق في المعاني
الكلية متحقق في الحالين وكذا الاحتياج الى الذكر في الجزئية فيهما وبذا
ايضا لا ينبغي ان يصغي اليه لما عرفت ان مناط عدم الاستقلال ليس
على مطلق الحاجة الى شيء متنوعا في اللحاظ وفرقا بين ذكر المتعلقين
في الصورتين فانه اذا لوحظ المعنى الغير المستقل بالعرض فذكر المتعلق انما
هو لتعلق القصد اليه بالذات ولكونه ركنا من الكلام يحكم به او عليه و
اذا لوحظ بالذات فذكر المتعلق ليس لتعلق القصد اليه بل لانه من متممات
المعنى ولوازمه وح المعنى صالح للحكم عليه وبه فافهم وتثبت ولا تزل فانه
مزلة قوله انت خبير بان الوجود امر انتزاعي اه هذا شيء عجاب فان
المحشي ره قد ذكر سابقا ان مراد القايل بما لو سئلت الوجود والوجود الحقيقي
بل ذات الباري تعالى فلا يمكن الاعتراض بان الوجود امر انتزاعي فلا يمكن ان
يعلم بالعلم الحصولي قوله وان فرض كون الوجود الخاص اه قالوا الادراك
الحضوري لا يعلم به الا الاشياء الجزئية والكليات انما يعلم ان بعد تحلل

العقل الجزئيات وقطعه النظر عن المشخصات فبناء على هذا قال المحشي ره لو سلم ان الوجود معلوم بالعلم الحضوري فالوجود الخاص الجزئي معلوم لا المطلق والكلام فيه وهذا ايضا لا يصح على ما جعل مقصود القايلين بالباس من ان المراد بالوجود الحقيقي الجزئي الواجب بالذات قوله ولذا وقع الخلاف اه يعني لما كان ذاتيات النفس معلومة بالعلم الحصولي وقع الخلاف في ان النفس بسيط ام لا لانه ان كان ذاتياتها معلومة بالعلم الحضوري لا يقع الخلاف لان العلم الحضوري بديهي وكذا البعض عرضياتها ان كانت معلومة بالعلم الحضوري لا يقع الخلاف في ان النفس مجردة ام لا فافهم كذا في الحاشية واراد بقوله ان الحضوري بديهي انه مثل البديهي في الانكشاف وعدم التوقف على النظر والله اعلم قوله والسر فيه اه هذا الاجمال في المعلوم يعني ان الموجود في الخارج النفس الواحدة الشخص المشتملة على ذاتياتها وجميع ما يحمل عليها من العرضيات فهو منكشف بالعلم الحضوري واما ذاتياتها واعراضها فانما هي متحدة معها وجودا لا يتميز العلم الا بعد التفصيل والتحليل والانتزاع ولا تحليل في العلم الحضوري فاندفع ما يقال ان الاجمال والتفصيل انما يكون في الصورة الماخوذة منها قد تنحل الى الاجزاء واما الحاضر فهو موجود عيني بلا تغاير اصلا فلا كان مركبا يجب ان يكون فيه اجزاء موجودة ممتازة ومن اين يحصل الامر الواحد المنحل حتى يحصل فيه الاجمال والحق ان القول بان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري فقعقعة فان اكمل درجات العلم التميز والانكشاف عند المدرك واذا تراجع الى الوجدان نعلم

بالضرورة

بالضرورة انا لا نشاهد من انفسنا ولا صفاتنا انما ندرك بعض عوارضها ولو

استدللت بهذا على ان حضور المعلوم لا يكفي في العلم والانكشاف لم

يكن بعيدا قوله فالظاهر ان هذا المنع اه هذا مبني على ان الكلية صفة للصورة

فالصورة القائمة بالذهن كلية والوجود القائم بالنفس جزئي فلا مماثلة

لان المماثلة كون شيئين فردين لحقيقة واحدة قوله او بين شبح

الشيء وعينه هذا مبني على القول لحصول الشبح والمثال والصورة قد تطلق

عليه ايضا وكلية باعتبار كلية معلومه والا فالقائلون بالشبح لا يريدونه كلياً صادقاً على كثيرين

ويحتمل ان يكون منعاه الاحتمال من هذين الاحتمالين هو الاحتمال الاول

مناط منع استحالة على اختلاف التشخصات في انحاء الوجودات فالصورة

متشخصة بالتشخص الذهني والوجود القائم متشخص بتشخص خارجي واستحالة

اجتماع المثلين انما هو فيما اذا كان تشخص المثلين باعتبار وجود واحد

افتراق الثاني وهذين الاحتمالين بان منع الاستحالة في الثاني باعتبار

اختلاف نحو الوجود فالوجود الحاصل حين العلم حاصل بصورته اي

بنحو لا يترتب عليه الاثار الخارجية والوجود القائم بها حاصل بوجود يترتب

عليه الاثار الخارجية قوله والاولى ان يقال ان الممتنع اه لما كان كلام

الشارح المحقق قدس سره توهم ان موجب استحالة اجتماع المثلين الاتصاف

الانضمامي فقط اذ ليس قيام الاعراض الا قيام انضمامي اذ الجوهر والعرض

عنده قسمان للوجود الخارجي نبه المحشي ره الى ان المستحيل ان تقوم المثلان

بنحو واحد من القيام انضماميا كان او انتزاعيا وانما قال الاولى لانه يمكن

حمل كلام الشارح قدس سره بان يقال الغرض ان قيام المثلين انما يمتنع لو كان

القيامان بنحو واحد وانما عبر بقيام الاعراض لان الواقع ههنا ان صورة

الوجود عرض فحاصل هذا الكلام تسليم ان اجتماع المثلين ههنا متحقق لكون

الوجود القائم والمنتزع كلاهما فردين للوجود متشخصين بتشخصين ومنع استحالته

بناء على عدم قصد الامتياز لان ليس هناك فردان انما فرد واحد مغاير

بالاعتبار كما توهم كيف واختلاف تشخص الانضمامي الانتزاعي مما لا شبهة

فيه قوله ولا شك ان النفس متصفة آه فيه شك ظاهر بل عدم الانتزاع فان

كلام صاحب هذا المذهب في الوجود الحقيقي كما اعترف به المحشي ره ويدفع

بقوله قائل بان الوجود الانتزاعي مما لا يمكن تصوره فافهم ويحتمل ان يكون

مقصود الشارح المحقق قدس سره ان استحالة اجتماع المثلين انما هو اذا كان

قيامهما مثل قيام الاعراض قياما حقيقيا واما اذا كان احد القيامين

حقيقيا كقيام الصورة للوجود والاخر مجازيا كقيام الوجود الذي به تصدق

انه موجود فان هذا الوجود عين الموجود كما هو راي الشيخ الاشعري قدس سره

فيكون قياما مجازيا فلا استحالة فيه فتأمل قوله الظاهر ان المراد بالوجود آه هذا

بعيد محض كما لا يخفى على من زاول الفن بل المراد المعنى الغير المستقل ومقصوده

قدس سره ان ليس المراد ما هو اعم لاشتقاقه اي ليس ههنا امر اعم حتى يراد

لكنه تسامح قوله تعريف اخراه لم يجعل تعريفا آخر مجالا لان كلا منهما باعتبار

القيام الموجود اولانهما دفعا من معرف واحد ولا يصح ان يكون تعريفا

واحدا لاغناء كل منهما عن الاخر كذا في الحاشية قوله وذلك لان تعريف

المشتق

المشتق بمشتق اخراه اعلم انه قد قرر الشارح المحقق قدس سره في حواشي التجريد بان مفهوم الموجود مشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصفة لكن مفهوم صنع المشتقات مفهوم لكل من تعريف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان بالاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف بالحقيقة للوجود بالثبوت العيني لانه المحتاج الى التعريف وكذا التعريفه لا يمكن ان يخبر عنه تعريف له لثبوت الخبر له بالامكان انتهى فقهم محصلوا كلامه ان مقصوده قدس سره بيان وتعرف منه تعريفات الوجود بالثبوت العين او بانه ينقسم الشيء الى اخر التعريفات فانه لم يجعل تعريف الوجود ومبادى المشتقات المذكورة في التعريفات غير الاول ومقتضى ما فهموا ان يكون جميع التعريفات تعريفات للمبداء بالمبداء مع ان دليله قدس سره انهم لا يقتضى ان نفع خصوص المبداء في تعريف المبداء بل الحق ان مقصوده قدس سره اذا عرف المشتق ليس يجب ان يكون التعريف بحيث يوجد منه تعريف المبداء بل يكون المقصد بالذات هو تعريف المبداء لان الجهل في المشتق لو كان فانما يكون لاجل المبداء فالمقصد هو المبداء فلا بد ان يكون التعريف بحيث يوخذ منه تعريف المبداء ويفهم منه تعريفه سواء كان بمبداء المشتق المذكور او بامر آخر مفهوم من التعريف وهذا الحكم عام في كل تعريف تحديدا كان او رسما فقط ما اورد المحقق الدوانى ره ان هذا لا يصح في التعريف الاسمى ولا يحتاج الى تخصيص كلامه قدس سره بالتحديد كما ارتكب ميرزا جان رحمه الله تعالى

والاعجب ما قال في جواب ما يرد على المحقق ان الدليل المذكور على تمام في كل
تعريف من ان الرسم لا يقصد منه تفصيل المشتق بل الغرض فيه تميز مفهومه
لان الدليل يدل على ان الجهل في المشتق لا يكون الا من جهة المبداء
فالغرض الاصلي من التعريف للمشتق ازالة الجهل بالمبداء وكذا اندفع
ما قيل ان تعريف المشتق بالمشتق المرادف يكون تعريفا للمبداء بالمبداء
واما بغير المرادف فلا يمكن ان يكون حدا لان الفرق بين المشتقين
لا يكون بالاجمال والتفصيل المعتبر في الحد والمحدود فاذا كان رسما فلا يجب
ان يكون تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبداء بالمبداء ولذا احتاج
المحشي ره في التعريفات غير الاول الى استدلال آخر لان التعريف بالمرادف
انما هو الاول لا غير وكذا اندفع ما قال العلامة القوشجي ان تعريف المشتق بالمشتق
يكون على وجهين الاول ان يقصد تعريف نفس مفهوم المشتق بالمشتق وح
يكون تعريف المبداء بالمبداء بلا مرد والثاني ان يقصد تعريف ما صدق
عليه المشتق ويكون المشتق المعرف عنوانا محضا وتعريف الموجود المنقسم
الى الفاعل والمنفعل من قبيل الثاني لانه لا يمكن ان يقصد منه تعريف
المبداء بالمبداء لعدم صدق الانقسام على الوجود وح لا يكون تعريف
المشتق بالمشتق تعريف المبداء وذلك لان كل ذلك مافهم من كلامه ان
تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبداء بالمبداء وعلى ما قررنا لا يرد شيء
لان مبداء الانقسام وان لم يصدق على الوجود ولم يصلح لكونه معرفا لا يدل
على انه لا يصح اخذ تعريف الوجود من المنقسم بوجه كما قال قدس سره ههنا

في تعريف

في تعريف الوجود بانه الانفهام من ان عدم الحمل انما يصلح قرينة على
عدم صلاحه لوقوعه معرفا لو ثبت ان المعرف ممن يرى وجوب الحمل في
التعريفات ولا يجوز التعريف بالمباين واما اذا كان مجوزا للتعريف
بالمباين كما هو الظاهر فان التعريف بهذا الوجه منقول عن الفارابي
وهو ممن يجوز التعريف بالمباين فلا يصلح قرينة على انه لم يقصد تعريف
الوجود بالمبداء فانهم والمحقق الدواني رحمه اورد على هذا العلامة بان
تعريف المشتق حقيقة هو الوجه الاول واما الوجه الثاني فليس تعريفا له
البتة بل في الحقيقة تعريف لما صدق عليه من الماهية الاخر المعروضة له واذا
سلم ان النحو الاول من تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبداء بالمبداء
يتم كلامه قدس سره من غير كلفة واما ان تعريف الوجود بما ذكر من النحو
الاول فلانه لا يخفى ان المقصود منها تعريف مفهوم الموجود لانه هو المبحوث
عنه واما تمييز ما صدق عليه فخارج عن المقام واما ما قام عدم من صدق مبداء
المنقسم وغيره فلو لم يمنع المعرف عدم الصدق ولم يعرف بالصدق فهو
خلل اخر لا يضره ما ذكره قدس سره اصلا وهذا الكلام منهن غاية المتانة
الا ان منع عدم الصدق لعله يكون مكابرة لكن لا يضر اصل مقصود المحقق
رحمه الله تعالى والاولى ان يقال لو لم يجز التعريف بالمباين وقد وقع هنا
خبط للصدر المعاصر له رحمهما الله تعالى في تقرير كلام القوشجي وفي تقرير كلام
المحقق فاورد وجوها من الاعتراضات التي تقضي التعجب وقد نبه هذا
المحقق في جديدته ومن شاء فليرجع الى الجديد بينهما واذا عرفت ما تلونا عليك

فاعلم ان في كلام المحشي ره نوع خرازة فانه قد اعترف اولا بان تعريف
مفهوم المشتق بمفهوم المشتق تعريف للمبداء بالمبداء ثم لما علم انه لا يصح
فيما عدا التعريف الاول لمباينة مباديها للوجود والعدم جعل الشيخ المحقق
قدس سره مباديها تعريفات للوجود قال وتعليق امر مشتق يشعر بعلية
المبداء له يعني قد علق في التعريفات الاخر الصفات المذكورة على الموجود
فيكون الوجود علة له فقد خرج من التعريفات تعريف الوجود بما به الانقسام
وبما به يصح ان يخبر عنه وذلك لان الحكم ان سلم كليته بقيد ان كل تعريف للمشتق بالمشتق
تعريف المبداء بالمبداء ولا يحتاج الى الحكم الثاني وان لم يسلم كليته فلا يقع في
التعريف الاول ايضا لجواز ان يكون هذا القبيل الا ان يقال قد يقصد تعريف
المبداء بالمبداء من تعريف المشتق بالمشتق وهنا قد قصد لان من المعلوم ان
المقصود تعريف الموجود بالثبوت فتامل فيه ثم اورد المحقق الدواني ره على
ان التعريف مفهوم المشتق بالمشتق تعريف المبداء بالمبداء بانه يمكن قلب
الدليل بان المشتق يشتمل على امرين المبداء ومفهوم الصيغة لكن المبداء معلوم
من متن اللغة فلو كان في المشتق جهالة لكان من جهة الجهل بمفهوم الصيغة
فلو احتاج المشتق الى التعريف لكان من جهة مفهوم الصيغة وبانه يجوز ان يكون
مفهوم الصيغة والمبداء كلاهما معلومين والمجهول انما هو المركب كما في ساير الحد
ود ورد اجاب عن الاول بان المعلوم من متن اللغة انما هو من مفهوم المبداء
لا كنهه فالكنه محتاج الى التعريف الصناعي وعن الثاني بانه لو كان كلاهما معلومين
لم يحتج الى التعريف بل الى التفصيل الذي عرف من علم التعريف فلو احتاج

المشتق

المشتق الى التعريف الصناعي لم يحتج الا لجهالة المبدا و اورد على الاول
بان للمتقلب ان يقول لا يعلم من علم التعريف كنه معلوم الصنعة وليس كنهه
بديهيا اصلا لانه قد اختلف فيه ولم يتبين بعد بانظار غايرة وتحقيق المقام
ان الاستقراء الصحيح بل البرهان يقتضيان ان يفتح الكنه بهذا الوجه الذي
اختلف فيه لا يمكن من تعريف المشتق بالمشتق وانما يعرف به قدر بالعرف
من علم الصرف ولكون وضع المشتق نوعيا الاحتياج في معرفة مفهوم
الصنعة بهذا القدر الى تعريف صناعي ولطريق بمجرد معرفته علم التصريف
يكفيه اما معرفته مفهوم المبدا فلا يعرف من علم متن اللغة لا بالكنه ولا بالرسم
فان الوضع فيه شخصي فلا يفيد الحصول الا لمن علمه من قبل كنها ولا رسما فيمكن ان يكون
نظر باطلا العلم اصلا فيحتاج الى التعريف الصناعي بالذات والمشتق من
جهته فتم المطلوب وظهر لك ايضا ان اعتراف المحقق ره بان المعلوم
من اللغة انما هو مفهوم المبدا ليس على ما ينبغي فان معرفة المفهوم ايضا
لا يصح الا لمن علمه من قبل لان الذي يعرف من متن اللغة هو الوضع الشخصي
وهو لا يفيد الا احضار الحاصل لا تحصيله فهذا الاعتراف لعله تنزل منه والمقصود
انه لو عرف من متن اللغة يعرف مفهومه لا كنهه هذا ينبغي ان يفهم المقام
ولقد ضل فيه افهام المهرة وزل اقدام الكملة ولم يأتوا الا بالقيل والقال
ولم يقفوا على حقيقة الحال واني بعون الله سبحانه قد اتيته بوجه سديد يعضده
البرهان والله العاصم عن الخذلان وعليه التكلان قوله فان الحد يجب ان
يكون متن الثبوت اه لا يوجد هذا الشرط في كتب المنطق المشهورة وعلى

هذا الاصح تعريف الجسم بالاتصال فانه ليس بين الثبوت ثم انه ما اذا اراد
بكون الحد بين الثبوت للمحدود انه بين الثبوت بعد تصور المحدود بالكنه
فهو مسلم لكنه قليل الجدوى وان اراد انه بين الثبوت مطلقا سواء تصور
المحدود بالكنه او بالوجه مغاير به عما عداه فهذا ليس بظاهر بل اذا كان
المحدود متصورا بالرسم يكون الحد محمولا في المسائل البرهانية ويطلب
ثبوته بالبرهان صرح به في منطق التلويحات نعم يجب ان يكون المحدود
المرسوم لازما بينا للحد والرسم حتى يصح الانتقال عند من يرى حصول المحدود
المرسوم عند التحديد والترسيم قوله حاصل الشبهة على ما اشار اليه لما كان يرد
على الشيخ المحقق ره بانا لا نسلم ان الفاعل الموجود المؤثر بل الفاعل هو المؤثر
غاية في الباب ان الوجود لازم للمؤثر وكذا المنفعل المتأثر غايته ان التأثر
لا يكون الا في الوجود وامكان صحة الاخبار ليس امكان وجودها بل
امكان ثبوتها للشيء فلم يتوقف الا على الوجود الرابطي وهو غير المعرف
لان المعرف الوجود المحمولي قرر المحشي ره الكلام بوجه آخر هو ان الامور
المذكورة في التعريفات متأخرة عن الوجود فانه اذا سئل عن هذه الاشياء
يضطر في الجواب اليه فانه اذا سئل عنه وقيل لم صار زيد فاعلا او منفعلا
فقيل لان وجوده قبله او بعده منه وكذا اذا سئل وقيل لم صار صحيحا
الاخبار لانه موجود متصف به هذا غاية ما يقال في هذا المقام وقد فيه تأمل فتأمل

المقصد الثاني

المقصد الثاني انه اي الوجود مشترك قوله المدعى بحسب الظاهر اه يعني
ظاهر هذا البحث ان المدعى اشتراك الوجود المصدري في افراده بحسب الحمل

المواطاتي

بقيد

المواطاتي او بين الموجودات بحسب الاشتقاقي لان الدلايل المورودة لا

اكثر من ذلك ثم الافراد المشترك بينها مفهوم الوجود اما هو الحصص كما هو

الظاهر او الافراد الحقيقية التي يصدق عليها الوجود صدقا عرضيا كما تفيده

عبارات البعض وهذا الاخير غريق في النظرية ولا يفيده شيء من الاستدلالات

المورودة البتة بل يدعي امثال المحشي ره البديهة في بطلانه كما ان الاول بديهي

غني من ان يشتغل المحصلون باثباته ولهذا قال المحشي ره ويجب النظر الدقيق

المدعي اشتراك الوجود الحقيقي وما قيل ان الموضوع يجب ان يتصور اولا ثم

لطلب اعراضه الذاتية فطلب شيء لان معرفته بالكنه ولغيته ليس من وظايف

النظر الدقيق يحكم ان هذا البحث ليس طلبا الاعراض بل بتنقيح حقيقته وتعيين

له والحاصل ان هنا امر مشترك في الموجودات هو مناط الموجودية و

ترتب الاثار او امور متخالفة بحسب الحقيقة وانما جعل هذا حكم النظر الدقيق لانه

لا يلزم ح مطالة البحث ولان الدلايل المذكورة بعد ضم مقدمة ادعى بديهيا

بعض المتأخرين تدل على اشتراك الحقيقي وهي ان الامر الواحد لا ينتزع من

امور كثيرة لا شركة بينها بوجه من الوجوه بل لا بد ان يكون هناك امر واحد

يكون منشا لانتزاع هذا الواحد فح يلزم اتحاد منشا انتزاع هذا المفهوم

البديهي التصور هو الوجود لكن للمناقش ان لا يقنع بهذه المقدمة وذلك

ان يستدل عليها بما يستدل على امتناع تعدد العلل المستقلة على معلول

واحد فتامل وبعضهم جعل النزاع بينها مثل ما جعله في البديهة فان النزاع في

وجوديه موجودية الاشياء ممن زعم انه هذا المفهوم حكم بانه مشترك ومن

زعم ان هيهنا امرا اخر مناط الموجودية حكم بالاشتراك اللفظي سواء كان هذا الامر
الاخر مما يصدق عليه مفهوم الوجود او لا يصدق عليه بل يكون منشاء الانتزاع فحسب وهذا
انما هو لو كان القايل بان الوجود الذي به الموجودية غير هذا المفهوم المصدري هو القايل
بالاشتراك اللفظي ولا يقول بالاشتراك المعنوي وليس الامر كذلك بل القايلون
بالوجود الحقيقي فرقتان فرقة قايلون بالاشتراك اللفظي وفرقة قايلون بالاشتراك
المعنوي كما سنظهر عنقريب ان شاء الله تعالى قوله واشتراك مثل اشتراك المعنى
الانتزاعي اه يعني ان اشتراك على تقدير كونه كليا اشتراك مواطاتي بين
افراده ويكون وجود كل شخص فردا منه لكن يكون هذا الامر المشترك ذاتيا لما تحته
من الافراد على هذا التقدير لانه لو كان عرضيا لكان منتزعا لنفسه فيؤل
الكلام الى مصداقه حتى ينتهي الى امر لا يكون منتزعا هو الوجود الحقيقي ولا
بد ان يكون تمام ماهية افراده والا فان كان جزء يكون حينئذ محتاجا الى فصل
فالمصداق مجموعهما فالمجموع هو الوجود الحقيقي ومع كونه خلاف الغرض قد
عرفت بطلانه بما لا مزيد له واما هو جنس فقط فيحتاج ما هو موجود بنفسه في
تحصله الى ما هو موجود به وهو محال فالوجود الحقيقي على تقدير كونه مشتركا
بين الافراد يكون تمام ماهيتها لا غير قوله اشتراك المتعلق اه يعني على تقدير كونه
جزئيا يكون واجبا بالذات ويكون صدق الوجود على الموجودات باعتبار
تعلقها تعلقا مخصوضا كما يقال للماء مشمس فيكون اشتراكه بين الموجودات
باعتبار ان الموجودات متعلقة به فاشتراكه كاشتراك المتعلق بين
المتعلقات قوله وكان من قبيل اثبات اللغة بالقياس قيل انما قال

من قبيل

من قبيل لانه ليس عينيه فان القياس في اللغة عبارة عن اثبات وضع لمعنى
لوجود مناسبة معنى اخر قد وضع اللفظ له لاشتراك المعنيات في هذه المناسبة
كما يكون في القياس التمثيلي وظاهر انه لم يثبت الاشتراك بالقياس التمثيلي
بل هذا مثله في الامتناع فانه قد اثبت بالدليل العقلي واللغة لا يثبت
به كما لا يثبت بالقياس قوله ان الشيخ المحقق قدس سره وذهب اليه جمع من
الاشاعرة فيه اشارة الى ان الجمهور من الاشاعرة ذهبوا الى تخالف
الوجودات واشتراك لفظ الوجود فيها قال ابن التيمية رحمه الله تعالى
نسبة الاشتراك اللفظي الى الشيخ غلط انما اخذ اصحابه من قوله
بالعينية وهو لا يستلزمه وفيه بكلام مبسوط سنفصله ان شاء الله تعالى
في بيان ما فيه قوله الا انه مشكك عند الحكماء المشهور من الفلاسفة
على ما نقله النصير الطوسي والمحاكم والشيخ المحقق قدس سره ان للوجود افراد
حقيقية يصدق عليها الوجود صدقا عرضيا بالتشكيك وانكره المتاخرون
وزعموا ان عدم صدق المعاني المصدرية على الموجودات العينية بديهي
وهذا ليس ببعيد فالمراد بالاشتراك اح الاشتراك للمعنى المصدري با
وح لا يكون مخالفا لما ذهب اليه الاشاعرة فانهم ربما قالوا بتخالف الوجودات
الحقيقية لا بتخالف المصدرية وكيف يجوز عاقل ان معنى الكون ليس معنى
واحدا مشتركا في حصصه فتدبر قوله تفصيله ان الوجود لو كان عين الخصوصية
اه المراد بالخصوصية المهية المخصوصة بغيرا عن الشيء لو صدقه كذا في الحاشية
فقد قصد بهذا التفصيل دفع ايراد يورد ان الجزم لشيء مع التردد في الخصوصية

لا يلزم منه عدم التعين والاختصاص في نفس الامر فانه يجوز ان يكون عينا او
مختصا لكن التعين او الاختصاص لم يكونا معلومين فالتردد فيهما لا ينافي الجزم
بما هو عين في نفس او مختص به وحاصل التفصيل واضح لكن قد اورد على
ما قال سابقا في الشق الثاني اولا بالنقض بالجسم فانه يجزم بكون الكرة
مثلا جسما مع التردد في كونها اجزاء لا يتجزى او اتصالا مقدارا او مركبا
من الهيولى والصورة او اجساما صغارا صلبة فيلزم اشتراك الجسم
في هذه الخصوصيات معنى وثانيا باطل بانه على تقدير التعين والاختصاص
لم يسري الجزم بالوجود الى ما تردد فيه فيبطل تردده ويصير مجزوما به كما في
امثال المضروب فانه عند قيام البرهان على الخصوصية يصير مجزوما بها
ولا يسري التردد في الخصوصية الى التردد في الحقيقة وتحقيق كلامه انه لا شك
في ان الشيء المجزوم لا يمكن جزمه الا بان لا ينفي فيه احتمال النقيض اصلا فاذا
جزم لشيء وتردد فيما شك عينيه او اختصاصه له فقد ثبت حال الجزم
احتمال النقيض اصلا فاذا جزم لشيء العينية والاختصاص لشيء يجوز عند
العقل ان لا يكون فاحتمل عند العقل انتفاء المجزوم به وهذا ينافي الجزم فاندفع
الحال الذي ذكر ولعل هذا الحال حسب ان المراد بقوله لكنه يستلزم من حيث
انه عين او مختص انه يستلزم التردد في الخصوصية التردد في الوجود حين
ظهور التعين او الاختصاص فاعترض بانه في ذلك الحين يكون الخصوصية مجزوما به
ويسري تعين الوجود الى الخصوصية ولا يلزم ان يكون الوجود مترددا فيه
لسريان تردد الخصوصية الى الوجود وليس الامر كذلك بل مراده ان

احتمال

احتمال العينيه والاختصاص قايم حين الجزم ولا جزم مع قيام الاحتمال فلا بد ان
لايكون عينا ولا مختصا بل مشتركا وانا ما اورد القضا فجوابه ان الجسم بالوجه
الذي يتصور ويجزم به قبل قيام البرهان مع التردد في الخصوصيات المذكورة
معنى مشترك بين الخصوصيات بحيث لا يخفى اي خصوصيه من تلك
الخصوصيات يصدق عليها الجسم بالوجه المتصور كما في الوجود الا انه لما
قام البرهان على استحاله لبعض الخصوصيات لم يصح اشتراكه بين الخصوصيات
الواقعيه ولما كان خصوصيات الوجود موجوده لزم الاشتراك بين الخصوصيات
الواقعيه وح قد تم الكلام بلا كلفه ولا ايراد عليه الا ما سنذكر ان شاء الله تعالى
ثم يرد على قوام وعلى الثالث بيت اصل المدعى ويلزم خلاف الفرض
انه ان اريد بمعلوميته عدم الاختصاص والعينيه الجزم به جزما مطابقا للواقع
فالترديد غير حاصر بل يحتمل ان يكون الاختصاص والعينيه معلومة جزما غير
مطابق ولا يلزم عليه خلف وان اريد به الجزم مطلقا فلا نسلم انه يثبت
اصل المدعى فان المدعى ثبات اشتراك الوجود في نفس الامر لا اشتراكه
في علم العقل وان كان جهلا ولا يلزم خلاف الفرض ولا يصح ايضا ما في الحاشيه
لانه يلزم الجزم بوحدة المعنى مع فرض تعدده لان المفروض تحقق العينيه
او الاختصاص في نفس الامر لا الجزم به وقد يدفع بان المراد الشق الثاني
لكنا نعلم بوجداننا ان مثل هذا الجزم لا يكون جهلا مركبا لانه يجزم به كل عاقل
يرجع وجدانه فتامل فيه فانه موضع تامل وفي قوله وعلى الرابع بثبت امتناع
الجزم مع التردد لان الجزم مع التردد يستلزم ان يكون المجزوم به معنى واحد

اذ ذلك ينافي كلا التقديرين اعني الاختصاص والعينية كذا في الحاشية
سوال وجواب مثل ما مر ثم انه طريقه الاجمال بعد التفصيل ابتدانا بان الدليل
تم من دون حاجة الى هذا التفصيل فقال ذلك ان نقول في بيان اللزوم اه
يعني في بيان لزوم امتناع الجزم مع التردد في الخصوص لتعدد المعاني واورد
عليه انه يتوجه المنع المذكور على قوله لا يمكن حصول الجزم اه بانه انما يسلم
لو كان الاختصاص والعينية معلومين واما اذا لم يكونا معلومين فلا فاذن
يحتاج في دفعه الى ذلك التفصيل ولا يكفي هذا الاجمال وانت لا يذهب
عليك ان الجزم بشيء مع التردد في اشياء اخر ينادي اعلى نداء بان الامر
للمتصور حين الجزم مما يصح اجتماعه مع كل شيء من الاشياء المتردد فيها فالشيء
المجزوم به مما يصح اشتراكه بين تلك الاشياء ثم تلك الاشياء ان كانت
متحققة في نفس الامر وجزم العقل بصدق الشيء المجزوم به عليها الصدق
عليها وجب اشتراكها فيه فعدم الاشتراك يوجب امتناع الجزم فقد تم الكلام
من غير كلفة وبلا حاجة الى التفصيل فافهم ثم ذكر تقريرين اخرين بها واضحان
بعد اتقان ما قررنا ثم بقي بعد نظر عويص هو ان الجزم مع التردد في الخصوصيات
يجوز ان يكون جهلا مركبا مبنيا على عدم علمه بالاختصاص والعينية فلا يلزم الاشتراك
الوجودي في الواقع بين الخصوصيات ولا بين وجوداتها بل غايته ما لزم الاشتراك
عند العقل الجازم ويجوز ان يكون جهلا مركبا كما يقع في اكثر القضايا النظرية
ولو اجيب بان كل مفهوم يصح وقوع الاشتراك فيه عند العقل بين الاشياء
والصفات تلك الاشياء به وجب اشتراك ذلك المفهوم بينها في نفس الامر

والوجود

والوجود كذلك فان ابقاء الجزم مع التردد في الخصوصيات يقضي بان مفهوم الوجود صالح الاشتراك بين الخصوصيات متصفه بالوجود في نفس الامر فيجب اشتراكه بينها في نفس الامر قلت اتصاف الخصوصيات بالوجود المتصور المجزوم الصالح لايقاع الشركة عند العقل ممنوع لم لا يجوز ان يكون كل خصوصية متصفة بوجود مغاير للوجود المتصف به خصوصية اخرى الا ان العقل لا يفرق بين الوجودات فيحكم باتصافها بوجود واحد حكما غير مطابق لما في نفس الامر كيف ولو ثبتت هذه المقدمة لكفت مؤنة اقامة الدليل فان هذه المقدمة مساوية لثبوت الاشتراك فافهم ولا يخفى ان الجواب بان الغلط انما لمشاركة الوهم ومنها يحصل الجزم من دون مشاركته وان العقل الصرف يجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لان التفرقة بهذا الوجه عسر جدا فانه من اين علم ان هذا الحكم من حكم العقل الصرف بلا مشوب وهم وان تشبث بان الوهم انما سلطانه على المحسوسات لا على المعقولات قلت الوهم سلطانه على جميع القوى عقلية كانت او حسية لكن في المحسوسات يكون احكامها صادقة وفي المعقولات الصرفة العقل لطاعته فيحكم بحكم كاذب وان قيل انا نعلم ضرورة ان هذا الجزم صادق مطابق للواقع قبل ليس بديهية اجدر من بديهية اصل المدعى فالاستدلال على ذلك البديهي بهذا الوجه بمعلومية بديهيتها اخفى منه ليس من داب المحصلين فان قلت اصل المدعى ليس بديهيا الا في الوجود المصدري ولعل المدعى اشتراك الحقيقي وهو غرلق في النظرية قلت قد ادمنا سابقا

ان هذا البيان لا يفيد الا اشتراك الوجود المصدري لان المجزوم مع التردد
في الخصوصيات ليس الا المصدري لا غير فافهم ثم اورد النقض على الدليل
فانه قد يجزم بوجود مع التردد في انه الوجود او غيره فيلزم ان يكون مشتركا بين
نفسه وغيره وما قيل ليس نتيجة الدليل الا ان الوجود معنى واحد في كل ما صدق
عليه ولا يدل على الزيادة اصلا وهذا القدر غير متخلف غاية ما في الباب
ان يكون بينها نفسه فقط لان تغاير المشترك المشترك فيه ضروري
والجواب ان الناقض ان اراد بالوجود المطلق فالمدعى غير متخلف لان
للوجود وجودا عارضا كسائر الموجودات وان اراد الوجود الخارجي
فنقول الذي يلزم من الجزم مع التردد في الخصوصية انه لو كان موجودا لكان
موجودا بالوجود الذي هو معنى واحد وهذا غير متخلف في مادة النقض لكن
ليس للوجود وجود خارجي فلم يلزم الاشتراك في الواقع بخلاف الخصوصيات
الاخر فان لها وجودا في الواقع فتتصف بهذا المعنى الواحد في الواقع
فاتضح الفرق هذا خلاصة ما افاده المحقق الدواني ره قوله لا يقال لم يلزم
من هذا الدليل اه ذلك ان نقول لم يكن يستدل بمجرد بقاء الجزم مع التردد
في الخصوصية بل بان الجزم بصدق الوجود على الخصوصيات باق مع التردد في
الخصوصيات فالامر المنفعل من الوجود لشيء يجامع كل خصوصية وتلك
الخصوصيات موجودة معا فالوجود يصدق عليها فحينئذ قد لزم الاشتراك
اجتماعا فلا كلام الا ما سبق قوله لانا نقول الوجود اذا كان اه فيه انه اراد
بالفرد المنتشر ما يكون صادقا في نفس الامر على كثيرين بدلا فقط لا اجتماعا

فما يلزم

فلا يلزم من بقاء الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لجواز ان يكون الوجود
امرا مخصوصا لكن لغلط العقل وتجويز اجتماعه مع كل خصوصيته فلا يلزم ان يكون حقيقة
كلية مشتركة في الواقع وان اراد بما يكون عند العقل تجويز الشركة والصدق
بدلا ولو على وجه الغلط فلا نسلم ان الفرد المنتشر بهذا المعنى لابد له من حقيقة
كلية فتامل قوله يلزم بمقتضى هذا الدليل اه اجاب عنه المحقق الدواني رده بان
التردد المستدل به مبني على ان العلة امر كلي قابل الاشتراك فوجوده ليس
امرا متشخصا فان وجود الامر الكلي لا يكون جزئيا حقيقيا بخلاف صورة النقض
فان التردد هناك غير مبني على مثله فالتردد في الصورة الاولى انما هو في ان
هذا المفهوم على اي فرد يصدق وفي صورة النقض في ان هذا الفرد في اي
كلي مندرج فالامر فيه عكس ما في الاول وان قربنا ترددنا في ان هذا الشبح
زيد او بكر او غيرهما من الجزئيات فالجواب ان التردد هناك ليس مبنيا
على تجويز الاشتراك ايضا والكلية تجويز الاشتراك لا لمجرد التردد وليس
هنا تجويز الاشتراك اصلا بل مجرد التردد كما في كل متشابهة بغيرها فانها
مع كونها مدركة بالوجه الجزئي قد تشتبه بغيره فيقع التردد في ان هذه البيضة
المشاهدة الان هل هي تلك البيضة المشاهدة قبل ذلك بيوم ام او
البيضة المشاهدة قبل ذلك بيومين او غيرهما فان ذلك مبني على الاشتباه
لا على تجويز الاشتراك انتهى وهذا الكلام وان كان مسلما الا ان للمناقش
ان يعكسه الى اصل الدليل ويقول يجوز ان يكون الوجود المجرد امرا مخصصا
بالخصوصية او نفسها لكن لاشتباه غلط يحكم العقل باشتراكه وصدقه

على الخصوصيات كما في صورة البيضة والشبح المرئي من بعيد خلا التفاوت
الا ان الشيغان في المستدل به بحكم الضرورة وقد مر قوله وذلك لان
الصورة الجزئية آه اشارة الى وجه الاندفاع بان مقتضى الاستدلال
بقاء الجزم مع التردد في الخصوصيات اشتراك الامر المجزوم اعم من
البدل لكن الاشتراك البدلي لا يوجب ان يكون هناك حقيقة مشتركة
جمعا وهذا غير متخلف في صورة النقض فان الشبح الجزئي الحاصل في الذهن
فرد منتشر يصدق على الانسان جزئي حقيقي غير صالح الاشتراك اصلا
لا معا ولا بدلا بل تجويز الاشتراك فيه لاجل اشتباه وغلط كما صرح به
الشيخ وغيره وعلى هذا الشيخ يطلق لفظ الفرد المنتشر فالنافض يقول
دليلكم جار فيه مع تخلف المدعى فانا نجزم بان الشبح المرئي مع التردد في
ان كانه زيد او عمرو نجزم بزيد نيه ويكرنه فيلزم الاشتراك ولو بدلا بحسب
الواقع مع انكم لا تقولون به فان اعتذر بان التردد بينهما لغلط العقل
لا لصلوح الشبح للصدق بحسب الواقع نقال بمثله في الاستدلال فما هو
جوابكم فهو جوابنا فلا يتوجه جواب المحشي ره اصلا ولعله لهذا قال هذا غاية ما
يمكن ان يقال والله اعلم قوله وفيه نظر لان وجود الكلي آه حاصله ان
وجود الكلي بعينه وجود الافراد الا بعد الانتزاع والتجريد عن الجزئيات
فنقول ما ذا اريد بوجود الجوهر وجودات الانواع الوجود الذي لها قبل
الانتزاع فلا يصح تقسيمه لانه لا بد للمقسم من المغايرة بوجه مع الاقسام وان
اريد الوجود الذي لها بعد الانتزاع وبعد الانتزاع ليس الا صورة الموجودة

الوجود

بوجود مغاير لوجود الافراد فالحصة القائمة بها غير الحصص القائمة بالافراد
فلا يصح تقسيم هذه الحصة من الوجود الى حصص الوجود القائمة بالافراد المعبر
عنها بوجودات الافراد **قوله** وجوابه ان المراد بوجود الجوهر اه حاصله
اختيار الشق الثاني والقول بان المنتزع المعلوم وهو مفهوم وجود الجوهر
لا صورته القائمة بالذهن ولا اشتباه في صدق هذا المفهوم على وجودات
الانواع والاشخاص اي مقاسمهما المنتزعة **قوله** وايضا ليس المقصود اه لما
كان مبنى السوال على ما قرر ان المقسم وجود الجوهر الى وجودات
الانواع والاشخاص ووجودات الانواع الى وجودات الاشخاص
اجاب بانه ليس المقصود الوجود بتقسيمات مترتبة متنازلة حتى
يجب تقسيم الوجودات الى الاجناس الانواع وتقسيم الانواع الى وجودات
الاشخاص حتى يتوجه هذا والجواب هو الاولى فان للسايل ان يترك
التقرير الاول وتقرير كذا لانه ان اريد تقسيم الوجود قبل الانتزاع
فهو قبله غير متميز عن الحصص التي هي الاقسام وبعد الانتزاع موجودة بوجود
مغاير الاقسام التي هي صورة الحصص وح لا ينفع الجواب الثاني
والاول حاسم لمادة الشبهة قال المصور والتحقيق انه ان اريد بمجرد
الاشتراك اه يحتمل بوجهين الاول ان ههنا اصطلاحين الاول اشتراك
هذا المفهوم البديهي التصور والثاني اشتراك الوجود الحقيقي الذي به موجودية
الاشياء وهو الذي يعبر عنه المص والش قدس سرهما في مواضع غير عديدة بافراد
الوجود زعما منهما ان الوجود المصدري صادق عليه فافراده واذا تقرر هذا

فنقول ان كان المدعى نفس اشتراك هذا المفهوم البديهي التصور فالدليل
تام ولا نقض بالمهية والتشخص وان كان مفهومها الفرد مشترك فلا يخلف
للمدعى وان تم دله الدليل وان المدعى مع ذلك تماثل افراده التي
هي الوجودات الحقيقية وح يكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا بين
افراده فلا يتم الدليل ولا ينفي النقض بالتشخص والمهية والثاني ان يكون المراد
بالافراد المتماثلة الحصص وبالافراد المخالفة الوجودات الحقيقية والمقصد
ان المدعى ان كان مجرد اشتراك هذا المفهوم فقد تم الدليلان ولا نقض
وان كان ذلك مع انحصار افراده في المتماثلة التي هي الحصص حتى يكون
له افراد حقيقية اصلا فلا يتم الدليلان والنقض بالمهية والتشخص وارد
النسبة فافهم قوله وانت تعلم انا نجزم بالحصر اه انت لا يذهب عليك ان
مقصود الشارح المحقق قدس سره انه على تقدير تعدد الاعدام يكون كل عدم رفعا
لما يقابله من الوجودات ومن الاوليات ان الحصر بين الشيء ورفعه عقلي
لا يجوز العقل الواسطة بينهما الا ان يجعل هذه المقدمة واسطة بل بنفس تصور
الشيء ورفعه ولا يدري ما اراد المحشي ره بقوله انا نجزم الحصر من غير ان
يتصور العدم بهذا المعنى ان اراد انه يجزم بالحصر وان تصور العدم لا بما هو
رفع بل بوجه اخر فهو ممنوع كيف والجزم بالحصر ليس الا اذا تصور الشيء
ورفعه بما هو رفع وان اراد انه يجزم بالحصر وان لم يتصور بهذا المعنى تفصيلا
بل يكفي تصور الاجمالي فلو سلم هذه المقدمة تم كلام الشارح قدس سره ايضا
فانه بهذا التصور الاجمالي لا يجزم عن كونه رفعا للوجود الخاص فان الاجمال

انما يكون

انما يكون للتفصيل المعتبر في حقيقته فالموجودية بالوجود الخاص الآخر لاينافي الاتصاف

بهذا العدم الخاص لانه ليس رفعا له وكذا المعدومية بعدم آخر لاينافي المعدومية

بهذا العدم الخاص وكذا الاينافي الموجود الخاص الذي ليس مرفوعه وان كان

مطمح نظره ان العدم اذا تصور اجمالا لم يعلم انه سلب لهذا الوجود الخاص

ام لا فيجوز العقل خلو شيء عن الوجود الخاص وهذا العدم الخاص فجوابه انه

على تقدير اشتراك الوجود او العدم يبطل الحصر ايضا فانه لم يعلم عند تصوره

اجمالا انه مضاف الى الوجود فان قيل انه معلوم انه لا اضافة الا الى

الوجود قلت فقد جزم بالحصر بهذه المقدمة فلم يبق عقليا على ان الجزم

بالحصر لم يكن بواسطة العلم بان هذا رفعه بل الرفع والمرفوع شانهما ان

يجزم من تصورهما انهما لا يرتفعان وهذا هو الحصر العقلي مع ان السلب

ان كان متعددا مع قطع النظر عن الاضافة يعود الاشكال اي اشكال

عدم بقاء الحصر العقلي كما كان عند وحدة العدم فيكون اخذ وحدة العدم

مستدركا وبين عود بطلان الحصر بقوله لاحتمال ان يكون حال الشيء اه فيه

نظر ظاهر فانه يجوز عند تعدد مفاهيم العدم ان لا يكون كل صالحا للاضافة الا

الى وجود خاص رافع له واذا لم يكن عدم خاص الا رافعا بوجود خاص يكون

مناقضا له دون غيره من الاعدام فلا يبطل الحصر وهذا كما يقول المتاخرون

ان النسب السلبية نسب بسيطة مع ان كل نسبة منها مقابل لنسبة خاصة

الايجابية مناقضة لها على ان يكون الرفعان ح صادقين فلا ضرر بالحصر فتدبر

لانا نقول فح يجزم بالحصر نظر اه فيه ان مقصود المعترض ان العدم

مقابل للوجود الخاص والحصر بين الشيء ونقيضه ضروري اولي لان التناقض
واسطة في اثبات الحصر فلو تعدد العدم لم يكن طرفا الحصر الا الوجود الخاص
والعدم الخاص والحصر بينهما ثابت بلا مرية فلابد من اخذ وحدة العدم ولا الاشتراك
وايضا لو تم ما ذكره لم يبق الحصر بين الايجاب والسلب المتناقضين
عقليا قوله لا معنى للعدم الا ما ينافي جميع الوجودات آه انت لا يذهب
عليك انه لم يدر ما ذا اراد ان اراد ان ليس المعقول من العدم
الخاص الا ما ينافي جميع الوجودات فهذا غير ظاهر بل لا يصح فان العدم
نقيض الوجود الخاص فكيف ينافي جميع الوجودات على انه ان سلم
له الاشتراك فلا ينفي الحصر ايضا لان حصة العدم عدم خاص فينافي
جميع الوجودات فلا ينفي الحصر بينه وبين وجود خاص وان اراد ان العدم
المطلق لا يعقل الا ما ينافي جميع الوجودات فمسلم لكن لا بد من اخذ نفي
وحدة العدم فان المحقق الدواني ره قد اخذ مهنا مقدمة اخرى هي ان
المعقول من العدم ما ينافي جميع الوجودات بدل وحدة العدم فلا
يكون هذا اختصارا للدليل بل تركا لمقدمة واقامة اخرى بدلها وح لا اختصار
في الدليل الذي اختاره الشارح المحقق قدس سره وما قيل انه ليس هناك
اخذ مقدمة اخرى فان حاصل الدليل انه لو لم يكن الوجود مشتركا بطل الحصر
بينه وبين العدم الذي ينافيه لانه ينفي احتمال الوجود لوجود اخر وح لا يكون
الوجود الخاص الذي هو طرف الحصر والعدم الخاص لانه لا يجامع الوجود
فهذا من يتفق ثم انه وح نمنع ان العدم الخاص لا يجامع الوجود مطلقا بل

اما لا يجامع

انما الجامع وجود اهو نقيضه فلا بد من اخذ احدى المقدمتين اما وحدة
العدم واما عدم معقولية العدم الا منافيا في جميع الوجودات الى طرفا نها
من دون اخذ وحدة العدم فافهم قوله فما ذكره من نفي العدم آه حاصله
ان العدم لا ينافي ولا يناقض الا ما هو سلب له فالعدم الخاص لا ينافي
الا الوجود الخاص الا الذي هو مسلوبه فدعوى ان ليس المعقول من العدم
الا منافيا في جميع الوجودات لا يصح بحال الا اذا اخذ العدم مفهوما غير مضاف
الى شيء ويدعى ان هذا العدم مناف بنفسه ذاته الوجودات بابرها الى
طرف ابنائه لانه لو كان مضافا فانما ينافي لما اضيف اليه فح بغير الدليل
فانه قد اخذ العدم بمعنى لا يفهمه الجمهور وكان الماخوذ في دليلهم طرفا للحصر
ما كانوا يفهمونه من لفظ العدم وهو العدم الخاص والمنافي لما اضيف
اليه فلو لم يكن معنى العدم واحدا لكون التردد بين حاصر الشيء فح لا بد من
اخذ وحدة العدم وان لم يكن اخذها ضروريا في هذا الدليل المخترع ثم ان ما
هذه المقدمة المخترعة مشكل كما هو الظاهر عند المتوحد قوله ثم يمكن تقرير الدليل
آه هذا التقرير انما يدل على اشتراك الوجود والعدم معا وحاصله ان الوجود مقابل
للعدم فلو كان احد المتقابلين متعددا لم يحصر عقليا فلا بد من وحدة كل من
المتقابلين وهذا انما يتم اذا اجري نفي الوجود باخذ وحدة العدم وفي العدم بعد اخذ
وحدة الوجود بما عرفت انه على تقدير تعددهما لا يضر بالحصر قوله وبان الوجود
مناقض للعدم آه وهذا ايضا موقوف على اخذ وحدة العدم فهناك تناقضات
ثم ان هذا الدليل كما يقال الاخوة معنى واحد فلا يكون الاخ الا اخا واحدا لاستلزام

وحدة اللازم وحدة الملزوم والحل الثاني انه ان اريد ان التناقض واحد شخصي فهو
ممنوع بل يجوز ان يكون للعدم وجود مناقضه ومع آخر مناقضة اخرى وان
اريد ان مفهوم التناقض واحد نوعي فهذا لا يوجب ان يكون المناقض
واحدا لجواز ان يكون المناقض له اشياء مختلفة يتحقق حصة من التناقض
بين الشيء ومناقضه وحصة اخرى بين الشيء ومناقض آخر قوله لما تقرر ان
وحدة احد المتناقضين آه هذا التقرير ايضا موقوف على وحدة العدم و
قد استدل على وجوب التناقض بين مفهومين بانه لو كان احد المتناقضين
واحدا والآخر متعددا لبطل الحصر العقلي بين المتناقضين لجواز ان
يرتفع هذا النقيض الآخر مع بقاء الاول وهذا انما يبطل كون نقيض شيء
واحد متعددا متنافيا في الصدق كل منهما الآخر ولو بيانا آخر بيانا واما اذا
كان للشيء نقيضان متنافيان في الصدق فلا لانه لا يمكن حينئذ بقاء
نقيض مع ارتفاع آخر فاما ان يتحقق الشيء او نقيضاه كلاهما ح لا يتوجه
الايراد المشهور بان الموجبة نقيض للسالبة لان التناقض من الجانب
المنكرة فاذا كانت السالبة نقيضا لها كانت هي نقيضا للسالبة ثم سلب
السالبة ايضا نقيض للسالبة لانها رفعها ورفع كل شيء نقيضه فيكون للسالبة
نقيضان وانما يتوجه هذا الايراد على من منع تعدد النقائض مطلقا واجاب
عنه الصدر المعاصر للمحقق الدواني رحمهما الله تعالى بمنع كون الموجبة نقيضا للسالبة
لان نقيض كل شيء رفعه ونقيضها ليس الا سلب السلب وانما يحكم على الموجبة
بكونها نقيضا له لانها لازمة للنقيض الذي هو سلب السلب وهذا الجواب

ليس كما

ليس بشيء لان التناقض في عرفهم كون القضيتين بحيث يلزم من صدق كل
كذب الاخر وكذب كل صدق الاخر وهذا المعنى متحقق بين الرفع والمرفوع
فاذا كان الرفع نقيضا كان المرفوع ايضا نقيضا فالانكار كون الموجبة
نقيضا للسالبة بهذا المعنى مكابرة فاصحه وان كان الانكار مبنيا على
تجديد اصطلاح في التناقض فلا كلام معه ولعله انما دفعه فيما وقعه بعض
عبارات شارح المطالع ره ان نقيض كل شيء رفعه لكن لا انقول عليها
كما نبه عليه الشيخ المحقق قدس سره وقال الصحيح ان رفع كل شيء نقيضه
ومن ههنا ظهر لك ان التناقض من النسب المتكررة يعني النسبة
المقابلة الى نسبة من نوعها بحيث يكون اسم نسبة دال بها وظهر حقيقة
من رد على ذلك الصدر ره بان التناقض من النسب المتكررة وسقط
وقع من دفعه بان كون التناقض من النسب المتكررة بالمعنى المذكور
ممنوع وكونه منسابمعنى النسبة المقابلة الى نسبة لا ينفع لكون النقيضية
مقابلة عنده الى المرفوع عنه اجاب المحقق الدواني ره بان سلب السلب
ليس نقيضا للسالبة لان سلب السلب في قوة سالبة السالبة
المحمول فلا يكون نقيضا للسالبة وان اريد بالسالبة السالبة المحمول
فليس الموجبة نقيضا لها وهذا موقوف على عدم تعقل السلب الوارد
على السالبة البسيطة وادعى ذلك المحقق ره بديهة وهو احد بها فان
السلب قطع ورفع ومن البين الضروري ان القطع والرفع لا شيء
محض فاي شيء يسلب ويقطع مع ان الضروري ان المعنى الرابطة الغير

المنفصل مما هو الظ غير منفصل لا يصلح لان يتعلق به السلب فلا يتعلق السلب
بالنسبة السلبية واما النسبة الايجابية فلا يتعلق به السلب ايض كما عليه
المتاخرون منهم من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة مباعدة للنسبة الا
يجابية غاية التباعد بحيث لا يصح اجتماعهما ولا ارتفاعهما وهذا مما يحكم به وجدان
الصحيح ثم ذلك المحقق ره بين عدم صحة تعلق السلب بالسلب البسيط
بيانات مطنبة واشبع القول فيه ومن اشتهى فليطالع حديدته على شرح التجريد
لعدنا الى ما نحن بصدده اشتراك وحدة العدم في الدليل الثالث بالتقرير المشهور المذكور
في المتن قرر الدليل بهذا الوجه وحكم بالحاجة الى اخذ وحدة العدم لانه لو كان
الاعدام متكثرة كالوجودات يكون كل واحد من العدمات نقيضا لكل واحد
من الوجودات فلا يلزم تعدد النقائض لشيء واحد وانت لا بد
عليك انه لما تقرر عنده ان ليس المعقول من العدم الا ما نيا في جميع الوجودات
وح لا يصح كون عدم خاص نقيضا لوجود خاص بل له نسبة الى جميع الوجودات
بالمنافات على السوية فيلزم ان يكون كل عدم نقيضا لكل وجود ويلزم الخلف
الفحش فافهم حال المصوره والجواب انا لا نسلم ان العدم مفهوم واحد
اه يعني انا لا نسلم ان العدم الذي هو نقيض الوجود مفهوم واحد وان
كان مفهوم السلب مفهوما واحدا بل العدم الذي هو نقيض الوجود مفاهيم
متعددة متكثرة بالاضافة الى مفهومات الوجودات فيكون عدد العدم
حسب عدد الوجودات وح يكون الترديد بين كل وجود وجود وعدم عدم
حاصرا لان كل عدم عدم ح رفع لكل وجود وجود ونقيض له وهذا هو النظر

الذي

الذي سماه المحقق الدواني زيادة نظر او فتاح لا يرد عليه ما اورد من ان
قوله قدس سره بل هو متعدد ومتمايز بحسب الاضافة الى الوجود مشيرا الى
ان العدم معنى واحد لا تميز فيه الا بالاضافة وبهذا اضاف لمنع المصوره
فلا يصلح للسندية ثم قيل ان السلب معنى لا يعقل الا بالاضافة الى الوجود
فح لا بد ان يكون للوجود معنى واحد والجواب انه ممنوع كيف وقد ذهب
القائلون بالجعل البسيط ان للماهية سلبا تبقى به ذاتها ولو سلم فلا يفيد
المطلوب لجواز ان يكون السلب بحيث لا يعقل الا مضافا الى
الوجود ولا يلزم فيه وحدة العدم الذي هو نقيض الوجود لان الوجودات
يجوز ان يكون كثيرة يضاف اليها السلب ويكون يقابله بعد ما اضيف
بالنسبة الى ما اضيف اليه فلا خلف فتدبر قوله اي يصدق الواجب
والممكن انه قرر الدليل بان قسمه للوجود الى الواجب والانفصال
حقيقي عقلي بحيث لا يصح عند العقل موجود خارج عن القسمين ولا موجود
داخل فيهما ولو كان للوجود معان متعددة لا يبقى القسمة انفصالا حقيقيا
عقليا بل يجوز كون شيء واحد داخلا في القسمين وحينئذ اندفع ما اجاب
به المصوره فان عدم تعدد الوجود مقدمة اجنبية يتوقف القسمة عليها بحجيها
كونها عقلية وانت لا يذهب عليك ان كون القسمة عقلية بحيث لا يجوز العقل
احتمال اجتماع الاقسام وارتفاعها ولو احتمالا باطلا غير ظاهر كيف وجواز
احتمال ضروري الطرفين بان ولو كان مضمحلا بادنى التفات فلا بد ان
يراد من كونها عقلية كونها بديهية عند العقل وهذا لا ينافي قيام احتمال باطل

المقصد الثالث

عند العقل ضرورة فافهم المقصد الثالث في ان الوجود نفس الماهية او جزءها او زائد عليها قوله والمذاهب ثلثة اه اعلم انك قد عرفت ان للوجود معنيين احدهما المصدري والآخر ما به موجودية الاشياء وبعبارة اخرى ما به تترتب عليه الآثار وبعبارة اخرى ما هو مصداق الموجودية والكل عبارات المقصود واحد وقد اختلفوا في الوجود اختلافا عظيما تحيرت فيه قلوب الاذكياء وتولهت اذهان المهرة من العلماء ولم يتنبه على حقيقة الامر الا من له قلب سليم وتجنب عن الهوى بفضله القويم ولم يات اصحاب الانظار الا ما يشوش قلوب الراسخين ولم يظفر اولو الافكار الا بما هو يشوش اسرار الكاملين قد خلط المتاخرون وخبط المقلدون وزمرة القدماء ولم يبينوا ما يزيل الخفى حتى زعم البعض انه لم يتبين الى الان سبيل النزاع الواقع بين الاعلام ولم ينكشف على احد في زمن من الازمان طريق الخلاف المتوارث بين الكرام فمنهم من زعم ان لا خلاف في الحقيقة انما الاختلاف في اللفظ والصنعة ولم يتنبه بكل احد من الناس ولكن المجيد في استعلام الحقائق السابق باقدام انظارهم سموات الدقائق بالذي عنوا الذي الافهام والذي قصد الافادة به من هؤلاء العظام ومنهم من توهم ان لا نزاع الا في هذا المعنى الضروري الذي يفهمه كل احد من الانام وظن ان اكابر العقل الذاهب الى العينية ممن حاز رايتوا قب الافهام ونفوه في حقه ما لا يرخص المتاولون بالآداب المرضية من اهل الاتقان بل لا يجوزه احد ممن له ملكة من الملكات الشمر عنه من عاجنة اصحاب الايمان ومنهم من اعترف بالقصور

عن العبور

عن العثور على فهم المقصر العاثر لكن بالاعتراض عليهم بحال اللسان وقال الوجود
المصدري غير صالح للنزاع والحقيقي لم يتبين بعد حتى يتوجه اليه البحث وزعم انه
ان الموضوع يجب ان يعين اولا ثم يطلب اعراضه الذاتية واني قد انتدبت
في هذا المطلب الرفيع السمك الى سبيل قويمه وطريقة مصونة بهدايته من
كان في عصره استاذ العلماء الاعلام وحاز قصبات السبق في تحقيق المسائل
المهمة في علم الكلام بل افيض عليه انوار هداية الرب المنان واشرب في قلبه
اسرار القرآن ابي في النسب والعلم نظام الملة والدين اسكنه الله تعالى
مقام حلته واذاقنا اذاقه برحمته فاورد اولا تحرير النزاع الواقع بين العقلاء
ثم احقق ما هو الحق من بين مذاهب الفضلاء على ما يعطيه النظر القويم الذي
يرتضي اولوا الالباب من الاذكياء ويهتدي به من اعطي من شراب
الحدس من العباب وانال الصواب الذي ميز القشر عن اللباب
ولا يهتدي اليه الا بالكشف الذي حازته الصوفية الكرام من الاولياء
العظام فنقول المقصد في هذا البحث تعيين مصداق الموجودية الذي يدور
رحى الوقفية طلب العوارض التي الاولى فيه تعيين الموضوع من قبل
فتحزبت فيه القوم احزابا واتخذ كل مذهبا ومشربا فاعلم ان الاحتمالات
خمسة انتزاعية الوجود المصدري به الموجودية عن الحقائق وانضمامه اليها
ومباينته لها وعينيته لها وجزئيته لها الاحتمال الاول الوجود الذي يدور عليه
رحى الموجودية ومرتبة الاثار معنى منتزع من الحقائق وهو منسوب الى الشيخ
المقبول والظاهر انه على هذا الاحتمال الوجود الذي به الموجودية هو المعنى

المصدري لا غير واني اظن هذا الانتساب بعيدا عن مثل هذا المميز للقشر عن اللباب كيف وقد بالغ هذا الحبر في ان تشخص المهيات بنفس ذواتها لا بامر زايد عليها فهي لذاتها مابه الاشتراك مابه الامتياز وقد نص ايضا بالمساوقة بين الوجود والتشخص وقد نطق في بعض المهيات بالعينية فقال حقيقة العقول المفارقة والنفوس المجردة انما هي الوجود وقد نص على ان المهيات مجعولة بالجعل البسيط والوجود المنتزع تابع من توابع تقررها فالمهية بتقررها تصير واقعية قبل انتزاع هذا الوجود المنتزع فكيف يكون هذا الامر المنتزع مناط الواقعية عنده وانما نسب هذا القول لسوء فهم المقصود من بعض عباراته في حكمة الاشراق وهي ان هذا الوجود يقع بمعنى واحد على العوا والجوهر والانسان والفرس فهو معنى معقول اعم من كل واحد وكذا مفهوم المهية مطلقا والشيئية والحقيقة والذات على الاطلاق فندعي ان هذه المفهومات عقلية صرفة ثم اورد البراهين عليه ثم قال بهذه العبارة ثم ان اتباع المشائين بنوا كل امرهم في الالهيات على الوجود والوجود يطلق على النسب الى الاشياء كما يقال الشيء موجود في البيت وفي السوق وفي الذهن وفي العين وفي الزمان وفي المكان ولفظ الوجود مع لفظة في في الكل بمعنى واحد ويطلق بازاء الروابط كما يقال زيد يوجد كاتبا وقد يقال على الذات والحقيقة كما يقال ذات الشيء وحقيقته ووجود الشيء وعينه ونفسه فيوخذ اعتبارات عقلية تضاف الى المهيات الخارجية هذا ما يفهمه الناس من لفظ الوجود فان كان عند

المشائين

المتاهين له معنى اخر فهم ملزمون بيانه في دعاويهم لاعلى ما ياخذون من انه
اظهر الاشياء فلا يجوز تعريفه لشيء اخر فبهذه العبارة ظن من ظن ان الوجود
الذي به الموجودية عنده معنى انتزاعي وليس الامر كما زعم هولاء بل مقصود
الشيخ ان الوجود بظاهره عقلي صرف بمعنى ان نفسه معنى اعتباري
وليس بحذائه امر زائد يكون مصداقا له كما في الفوقية فان مصداقها
وضع خاص زائد عقلي حقيقة السماء والدلائل التي اقامها بعد تمامها
تعطي هذا معنى العبارة الاخيرة ان لفظ الوجود يدل بالاشتراك
الصناعي على معان الاول المعنى المصدري قد يعني نسبته الى شيء واليه
بقوله والوجود قد يقال على النسب اه الثاني النسبة الحاكمة الايجابية
واليه اشار بقوله ويطلق بازاء الروابط والثالث نفس حقيقة الشيء
المتفرد هو الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء واليه اشار بقوله
وقد يطلق على الحقيقة والذات وهذا الذي ذكرنا من معاني الوجود ما يفهم
الناس من لفظ الوجود والاول امر عقلي صرف وليس امر زائد يحاذيه
والثالث نفس حقائق الاشياء فلا وجه الانضمام اصلا فان كان للوجود
عند المتاهين معنى اخر يزعمونه منضما الى المهيات الامكانية فهم ملزمون
ببيانه ولا يكفي لهم القول بانه اعرف الاشياء فان ما هو اعرف عند القوم
لا يصلح الانضمام اذ لا مصداق له الا منضم في قديان لك ان هذا الشيخ
قايل بعينية الوجود الذي به موجودية الاشياء فاما ان يقول بان الحقائق
المختلفة هي الوجودات كما هو مذاهب الشيخ ابي الحسن الاشعري قدس

سره او ان الوجود حقيقة واحدة صارت كثيرة كما هو رأي الاشراقيين
والظاهر هو الثاني وليعلم ايضا انه حدث مذهب آخر هو ان الوجود الذي
به الموجودية عين في الواجب انتزاعي في الممكن فالواجب موجود بنفس ذاته
والممكن موجود بعروض حصة من الوجود واليه ذهب بعض الناس وقد
أخذوه من عبارات المحقق الدواني رحمه الله تعالى وستكشف لك
حقيقة هذا القول ان شاء الله تعالى الاحتمال الثاني هو ان الوجود امر منضم
وفيه احتمالات ثلثة لانه على هذا التقدير اما منضم في جميع الموجودات او
منضم في الممكن دون الواجب او بالعكس والاخير لم يذهب اليه ذاهب
ولم ينسب الى احد والاول منفردا الى جمهور المتكلمين والثاني الى
الفلاسفة المشائين قال ابن التيمية رحمه الله تعالى ما نسب الى المتكلمين
لم يذهب اليه من اهل السنة والجماعة الا شرذمة قليلة لا يعبأ بهم كالآمدي
والامام الرازي في احد قوليه رحمهما الله تعالى وانما هو مذهب ابي هاشم من
المعتزلة ويقول هذا العبد بل لم يذهب اليه الامام الرازي رح ايضا فانه
صرح في بعض كتبه ان الوجود الزائد على الماهيات انما الوجود المصدري وحصته
ودعوى ذلك من الامر الزائد غير معقول فالوجود الذي هو مصداق المصدري
غير زائد عنده واما ما نسب الى المشائين ففيه كلام يستوفي في في المتن
والشرح كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى فالوجود الحقيقي على الاول من
هذين المذهبين امر مشترك وعلى الثاني وجود الواجب مخالف لوجود الممكن
ولعل هذا المذهب هو الذي نقله الكشي رح لا وجه لايراد الشيخ المحقق قدس سره

الاحتمال الثاني

علم بانه سخيف

الاحتمال الثالث

عليه بانه سخيف وسخافته لم يتعرض له المص ره الاحتمال الثالث هو ان الوجود
مباين للحقيقة الموجودة اي اي منفصل عنها ليس عينها ولا صفة قائمة بها وعلي
هذا الاحتمال لا يمكن ان يكون مباينا لجميع الموجودات اذ لا موجود مباين
للواجب والممكن بل لبعض الموجودات ويكون عينا للبعض فاما ان يكون
عينا في الواجب مباينا في الممكن او بالعكس والثاني غير محتمل ولم يذهب
اليه ذاهب والاول منسوب الي بعض الاقدمين من اليونانيين قالوا الوجود
شخص واحد موجود بنفسه لا بوجود قايم به واجب الذات والحقايق الامكانية
موجودة بالانتساب اليه وحمل الموجود عليها كحمل المشمس علي الماء المقابل
للشمس وهذا هو الذي اختاره المحشي ره الاحتمال الرابع انه عين للموجودات
كلها واجبة كانت او ممكنة فاما ان يكون وجود كل حقيقة مخالفا لوجود حقيقة
اخرى مخالفة حقيقية ويكون كل حقيقة هي وجودها ويكون اطلاق لفظ الوجود عليها
كاطلاق لفظ العين في معانيها واما ان يكون حقيقة واحدة مشتركة في
الكل ويكون ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز والاول مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري ره علي ما هو المنقول في الكتب الكلامية بل مذهب جميع اهل السنة
والجماعة كثرهم الله تعالى كما نص عليه ابن التيمية رحمه الله تعالى والقول بالزيادة
انما هو مذهب اهل الاعتزال والرافضة قال ابن التيمية رحمه الله تعالى في منهاج
السنة ان نسبة الاشتراك اللفظي الي الشيخ الاشعري رحمه الله تعالى
غلط انما غلط الامام الرازي والامدي والشهرستاني رحمهم الله تعالى قال
الاشعري قدس سره ان ليس في الخارج شي ماهيته وشي وجود بل فيه شي واحد

هو الوجود والمهية وانما يبقى من الخارج الوجود العام وليس مقصوده ان
ليس في الذهن معنى عام وهؤلاء انما نسبوا اليه ذلك لشبهة عرضت لهم
هي انه لو كان للوجود معنى عام يشترك فيه الموجودات فلا بد من مميز فيلزم
تركيب الموجودات من الوجود وغيره وهو ظن كاسد اذ لا يلزم من اشتراك
مفهوم الوجود في الموجودات ان تحتاج الى مميز يكون جزء الموجود بل كل
موجود ممتاز عن غيره بالحقيقة الخاصة كالمهيات المشتركة في مفهوم المهية
مع كونها ممتازة بنفس الحقائق وقال ايضا تلك المميزات ايضا وجود فلم يلزم
التركيب من الوجود وغيره وليس معنى كون الوجود مشتركا بين الموجودات
ان الوجود معنى واحد موجود في الخارج في كل موجود موجود بل معناه ان الذهن
يأخذ من الموجودات معنى يشترك فيه الموجودات هذا كلامه الذي
لخصناه من عباراته المطنبة ولم يدر الى الان ماذا اراد ان اراد
ان الشيخ الاشعري ما حكم بكون لفظ الوجود مشتركا لفظيا بين الوجودات
الخاصة الحقيقية بل حكم بان الوجود امر مشترك بين الوجودات الخاصة
مع كونها عين الحقائق الموجودة والامتياز بين موجود موجود بنفس الحقائق بناء
على ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز فهذا وان يمكن ان يكون مقصود الشيخ
قدس سره والاتباع لما لم يفهموا في تحصيل ما قال قدس سره قرروا مذهبه بما هو منقول
في الكتب الكلامية بل لا يبعد ان يكون مذهبه مذهب الصوفية الكرام لكن لما اداه
قدس سره بعبارة مجملة كما هو دأب قدماء الصوفية قدس اسرارهم واذا قاله
ما اذاقهم لم يفهموا مقصوده قدس سره على ما هو عليه لبعده في مطموره العقل

المتوسط

المتوسط ويؤيده حكاية منقولة في النفحات من قول رسول الله صلى الله عليه
وآله وأصحابه وسلم في حقه قدس سره اني قد قلته وقولي صدق الحكمة بما نبته في
واقعة الفقت لبعض الفقراء لكن بالجملة عنه كلمات القائل فانه شدد النكير
على من زعم ان الامر المشترك موجود في الخارج وان اراد الشيخ ما
انكر اشتراك مفهوم الوجود المصدري فانه انما قال بعينية الوجودات الحقيقية
ومولانا ينافي اشتراك المفهوم العام المنتزع في الذهن فهذا حق لكن بمعزل
عما كنا بصدده من نسبة الاشتراك اللفظي في الوجود الحقيقي اليه ثم في
كلامه سائل اخر فانه قد نسب الى الشيخ الاشعري قدس سره ان الماخوذ في الذهن
امر واحد تشترك فيه الموجودات والشيخ قدس سره ممكن ينكر القول بالوجود
الذهني نعم يرد على الامام ره حيث زعم ان الشيخ قدس سره ينكر اشتراك
الوجود المصدري وزعم ان القول بالعينية افضى اليه ان قوله بالعينية
انما هو في الوجود الحقيقي دون المصدري فالقول بالعينية لا ينافي اشتراك
المصدري معنى والاحتمال الثاني يرجع حاصله الى ان الوجود حقيقة
واحدة قد تكثرت وتميزت بنفسها فصارت حقائق مختلفة فح لابد من
الفرق بين الواجب والممكن بان لا يصير مصداق الواجب مصداق
الممكن مع كون حقيقتهما الوجود والفرق يمكن بوجهين الاول نفس حقيقة
الوجود المطلق لا بان يوخذ الاطلاق قيدا فيه والالم يصر مطلقا بل
معناه سلب التقييدات حقيقة واجبة ليس في ذاته تكثر واختلاف متوحد
في قدمه واجب بالذات مستغن عن كل شيء والوجودات المقيدة حقائق

امكانية والحقيقة الامكانية لا يمكن ان تصير واجبة ولا الحقيقة الواجبة
يمكن ان تصير ممكنة هذا هو مختار ضبا الائمة الصوفية الصافية الكرام اصحاب
الكرامات قالوا الوجودات الخاصة المقيدة باطلة في حد انفسها لها
تقرر ان بحيث لا يترتب عليها آثارها من دون قيام بالذهن عاقلة كانت
او سافلة ويعبرون عن هذا التقرر بالثبوت العلمي وهذا التقرر مفاض
من الذات الاقدس على طريق الايجاب ويسمون الوجودات المقيدة
المتقررة في الحضرة العلمية بالاعيان الثابتة ويسمون افاضة هذا التقرر
الثبوتي بالفيض الاقدس وتقرر آخر بحيث يترتب عليها آثارها التي
استعدت الاعيان الثابتة في الحضرة العلمية وهذا التقرر مفاض بالا
رادة الاختيارية ويسمون هذا التقرر بالوجود فاذا اراد الله تعالى
هذه الافاضة على عين من الاعيان الثابتة نقول له كن من دون
حرف وصوت فيمثل العين ويتقرر في الاعيان مترتب الآثار و
يسمون هذه الافاضة بالفيض المقدس فالحقائق الامكانية عندهم يمكن
ان يتقرر من دون وجود ويمكن ان يتقرر موجودة فلذا اطلق البعض
لفظ الزيادة وقال الوجود زائد في الحقائق الامكانية واراد مرابة
هذا الانفكاك ولم يريدوا ان الوجود عارض للحقيقة الامكانية بل
ارادوا ان الحقيقة قد يتقرر وتصير موجودا مبدا للآثار وقد يتقرر ولا
تكون مبدا للآثار فلا تكون وجودا واما الوجود المطلق فهو متقرر بنفس
ذاته مترتب الآثار بل نفسه ينوب مناب كل صفة هذا وان لم تدر دا

الحقة

الحجة العقلية عليه لكنه معلوم لهم بنور الكشف الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه
وليس هذا موضع تفصيله ومن شاء الاطلاع عليه فليراجع الى كتب خليفة
الله في الارضين خاتم الولاية المحمدية محييا عن ظلمات الهوى متخلقا با
لاخلاق الشرعية المعرجة الى الفلك العلي والثاني ان يكون فرد
من افراد الوجود واجبا بالذات وهو معزو الى الفلاسفة الاشراقية
وحصق بالنقل عنهم ان الوجود مع كونه حقيقة الحقائق مقول على افراده بالتشكيك
فيقرمى نحو من الاتحاد تو باشد بذا الحيث لا يمكن اقوى منه وهو الواجب
وهذا الاتحاد الاقوى لا يمكن فيه التكثر اصلا ولا يمكن ان يكون تحته افراد
كثيرة بل هو متشخص بنفسه متصف بالصفات الكمالية تحقيقه ابنية
بذ نشخصه واما الاتحادات الضعيفة فكل مرتبة منها صالحة للتعدد
والتكثر ولا يمكن ان يكون متقررة الا بقدر الاتحاد القوي الذي هو
الواجب وبعض هذه الاتحادات كليات منحصرة في فرد وبعضها متعددة
الاشخاص ويسمون الاتحاد الصالح للتكثر ماهية وقد يجمع بعض هذه
الاتحادات مع بعض فيترتب على هذا المجتمع آثار واحكام غير آثار
الاحاد واحكامها فتكون ماهية مركبة من الجنس والفصل ان كانت تلك
الاتحادات محمولة على هذا المجتمع ومن المادة والصورة ان لم تحمل قال
الصدر الشيرازي الوجود امر مشترك بنفسه ومميز بنفسه وما به
الاتفاق نفس ما به الاختلاف متمايز بالكمال والنقص موجود في العين
بالذات والماهيات التي ما شمت رائحة من الوجود موجودة بالعرض

اذ لا شك ان الوجود متحد مع الماهيات في الاعيان اذ الموجود فيها
هويه موجودة قطعا فليس كلاهما موجودين حقيقة والا بطل الاتحاد بل
احدهما موجود بالذات والاخر بالعرض وعنده الوجود موجود بالذات
وقال الوجود ليس كليا ولا عاما واشتراكه ليس كاشتراك الجنس حتى يحتاج
الى الفصل ولا كاشتراك النوع حتى يحتاج الى التشخص بل اشتراكه
على وجه لا يعلمه الا الراسخون وقال ايضا ليس عروضه كعروض الاعراض
لموضوعاتها بل لا عروض بينهما انما هو الاتحاد حقيقة والماهيات محمولة على
الهويات بالذات لا كحمل العوارض وقال ايضا كل ممكن زوج تركيبي
لان الوجود زايد على الماهيات في العقل فان العقل تجد بعد التحليل في
الممكنات ماهية مغايرة الانية واما الواجب جل مجده فبسيط من كل وجه
اذ ليس له ماهية مغايرة الانية لا عقلا ولا خارجا هذا كلامه ملخصا من الشتات
المتشتتة في بطون الاوراق من الاسفار الاربعة وحواشي حكمة الاشراق
والشفاء وانت لا يخفى عليك ان هذا الراي وان كان ماخوذا من
القول المنسوب الى الاشراقيين لكن فيه خبط بوجوه فان هذا القايل
قد سلم ان الوجود مشترك بين الوجودات الخاصة فيكون محمولا
على كثيرين فهو كلي قطعا فلا معنى لنفي الكلية عن الوجود ويمكن ان يقال
من قبله ان الكلية ليست مطلق الاشتراك بين الكثير بحسب الحمل
بل اشتراك الامر الموجود في الذهن ضرورة ان الكلية من المعقولات
الثانية والوجود عنده لا يمكن ان يحصل في الذهن انما يدرك بالادراك

الحضوري

الحضوري بداعانية بالفعال قبله وبعد فيه تامل فان قلت الشيء اذا حصل
في العقل فقد حصل وجوده اولا وبالذات كما هو نفسه فقد حصل الوجود في
الذهن فيعرض له الكلية والجزئية قلت ليس مطلق الحصول في الذهن
وجودا ذهنيا الا ترى ان الشجاعة حاصلة في الذهن وليست موجودة ذهنية
بل الحصول الذي لا يترتب به اثار الحاصل عليه والوجود الحاصل في العقل
مما يترتب عليه الاثار فانه العلم ومبدا الانكشاف عنده يصير الذهن
عالما في الخارج فالوجود الذهني موجود خارجي انما الموجود في الذهن الماهية
المتحدة معه اتحادا بالعرض لعدم ترتب الاثار عليها بداغاية السعي فيها
ثم انه قد سلم ان تخصص الوجود ليس بامر زائد عليه بل تخصصه بنفسه
فالوجودات الخاصة هي نفس الوجود المطلق المتخصص فالوجود المطلق
تمام حقيقة الوجودات الخاصة فلا معنى النفي النوعية عنه واذا سئل
عن الوجود الخاص بما هو كان بانه وجود فانه تمام حقيقته اللهم الا ان تقال
النوع ما لا يحتاج في وجوده الى متنوع وانما يحتاج الى مشخص والوجود متشخص
بنفسه لا يحتاج الى متشخص زائد ثم انه قد سلم ان الموجود حقيقة هو الوجود
وهو المتشخص بنفسه فالهوية الخارجية نفس الوجود الخاص فلا يجاب اذا سئل
عنها بما هو الا بالوجود لا بالامر الاخر المتحد معه اتحادا بالعرض والذي يصدق
عليها في مرتبة الذات هو الوجود لا غير فلا يكون لها ماهية سوى الوجود ولا
يكون شيء من الماهيات الكلية عين حقايقها لا ذاتياتها من ذاتياتها و
لا يكون ثابتا في مرتبة الذات فلا يصح قوله والماهيات محمولة عليها بالذات

لا لحمل العوارض اللهم الا ان يريد بالذاتي والمحمول بالذات بانتزاع اولا وبالذات

ومن المهية الامر المنتزع بالذات ويكون تمام المنتزعات بالذات ويمكن

ان يريد بالنوع الضم بهذا المعنى لكن يرد ح ان المفهومات كما ينتزع اولا وبالذات

من المهيات الامكانية كذلك ينتزع من الهوية الواجبة فما الميسم الامور

المنتزعة عن الهويات الممكنة مهية دون المنتزعة عن الهوية الواجبة

فافهم الاحتمال الخامس ان الوجود جزء المهيات ولا يكون الجزئية الحقيقية

الواجبية بسائطها وفيه احتمالان احدهما ان يكون الوجود معنى واحدا

مشتركا هو جنس وهذا منسوب الى بعض اليونانيين لا بعباراتهم الثاني

ان الوجودات متخالفة متحدة مع المهيات اتحاد الفصل بالجنس

كما يلوح مما قال المصنف في المرصد الثاني في بحث التعين ان نسبة

التعين الى المهية نسبة الفصل الى الجنس لكن فسر الشيخ المحقق قدس

سره كلامه بوجه يؤول الى قول الشيخ الاشعري قدس سره كما سيظهر في

مستقبل القول ان شاء الله تعالى فقد بان لك ان في الاحتمال الاول

مذهبين وفي الثاني مذهبين وفي الثالث واحد وفي الرابع ثلثة

وفي الخامس مذهبين فتلك عشرة كاملة ثم ينتج هذا الاختلاف اختلاف

اخر هو ان المجعول بالذات ما هو فعلى الثالث والرابع اتصاف

المهية بالوجود وعلى الاول والثاني والخامس نفس المهية جعلا بسيطا

وعلى السادس والسابع والثامن نفس الوجودات جعلا بسيطا

وعلى التاسع والعاشر الهوية الحاصلة من اتحاد المهية والوجود فهذا

بجديد جرم

الاحتمال الخامس

لتحديد حريم النزاع واما احقاق الحق بين المذاهب فنقول فيه لا شك ان
الوجود الذي به موجودية الاشياء يجب ان يكون امرا موجودا في الاعيان
من دون انتزاع المنتزع لان الذي يكون مناط الموجودية لا يصلح ان
يكون مصداقا للبطلان حين هو مصداق الموجودية ضرورة اولية وايضا
لو كان امرا انتزاعيا فلا بد هناك من منشأ الانتزاع ولا يتسلسل
الانتزاعيات من دون منشأ موجود حافظ لواقعيتها والا لزم
اختراعية الانتزاعيات ضرورة ان ما ليس موجودا بنفسه ولا بمنشأه
يكون اختراعيا فقد بان لك ان الوجود الذي به الموجودية موجود البتة
فهذا الوجود اما صفة انضمامية وهو باطل لان الاتصاف الانضمامي فرع
وجود الموصوف بالضرورة وكيف يجوز فطرة سليمة انضمام امر موجود
الى ما ليس هو شيئا واما مباين فهذا المباين اما امر واحد يكفي
في صدق الموجودية فيلزم موجودية الاشياء حين وجود هذا الامر الواحد
وهو باطل بالضرورة او ليس كافيا بل لا يحتاج الى انتساب ونحوه فهذا
الانتساب هو مصداق الموجودية وقد كان وضع ان المصداق ذلك
الامر الواحد ثم هذا الانتساب اما صفة لذلك المباين المفروض فهو
منتزع فلا بد من منشأ ينتهي الى نفس ذات المباين او الى صفته
الانضمامية فيه او منضم فيلزم ان يوجد الاشياء برمتها حين وجود هذا المباين
او صفته المنضمة واما صفة للماهية فهي انضمامية او انتزاعية وقد بطلا واما
امور متعددة حسب تعدد الموجودات فلا يكون هذه المباينات واجبة

ضرورة لبطلان تعدد الواجب فقد وجد ممكنات بعدد الماهيات والهويات
الموجودة يكون الوجود عينها ثم هذه المباينات بمنشأ ترتب الآثار
المطلوبة من الماهيات ولا دخل للماهيات في ترتب الآثار فقد لغت
الماهيات وكفت تلك الوجودات فأي حجة على وجود الماهيات
الا تكذيب الضرورة الغير المكذوبة واما نفس الماهيات فح لا يجوز ان يكون
فرد منه واجبا والافراد الاخر ممكنة لان وجوب الفرد من دون وجوب
الحقيقة غير معقول فيكون الحقيقة الموجودة في كل فرد واجبة بالذات كما ان
الفرد المفروض واجب بالذات فيلزم تعدد الواجب في الوجود وهو
باطل قطعا فح ان كان الوجود مشتركا لا يكون فرد منه واجبا بل انما يكون
الواجب هو حقيقة الوجود المطلق المتوحد في ذاتها من دون كثرة فيها
واما ان لا يكون مشتركة في حقيقة بل يكون حقيقة وجود كل مهية مخالفة
لوجود باعداها فاذن قد بان ان الحق دائر بين مذهب الصوفية الكرام
قدس اسرارهم وبين مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري قدس سره على
ما نقل عنه في الكتب الكلامية فان نفي الاشتراك بدليل قاطع فالحق
الاول هذا ما تقتضيه النظر الفكري واما نيل الصواب من كل وجه فلا ينال الا بالكشف
لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه او بتقليد من اهل الكشف فانهم هم القوم
الذين لا يشقى بهم جليسهم واذ قد بلغ كلامنا هذا النصاب فلنرجع الى ما يتعلق
بالشرح والحاشية فاعلم ان القول الاول ان يحقق قائله والثالث
متشاركان في القول بالزيادة على الحقائق والقول الرابع والخامس بل الثاني

ايضا وان

الصح وان لم يكن مطمح لنظر المص والشارح قدس سرهما لحدثيته بعد بهما فتشاركه
في انه عين في الواجب وزايد في الممكن والسادس والثامن والسابع
مشاركة في انه عين الحقايق اجمع واما المذهبان القايلان بالجزئية فلا لعيابهما
لان اولهما ما لم يذهب اليه قايل بعبديه والثاني لا يحقق قايله اصلا الا
بالتوهم به كلام المصوره ولذا لم يلتفت اليهما وجزم بالتثليث في المذ
واذا علمت هذا فاعلم انك قد علمت ان الوجود الحقيقي مصدر اي
للموجودية المصدرية فمآل التنازع في زيادة الحقيقي وعينيته بمعنى
محموليته حملا اوليا وسلبه والتنازع في زيادة المصدري وعينيته
بمعنى كفاية الذات في صدق الموجودية المصدرية وعدم كفايتها واحد
فما قيل ان في كلامه اضطرابا فانه قد حرر النزاع اولا في المصدري وتصرف
في معنى الزيادة والعينية ثم قال في اثناء المباحثة ان النزاع في الموجود
الحقيقي ساقط انما ذلك من سوء الفهم وقد زعم صاحب الافق المبين
في بعض تصانيفه ان مراد الفلاسفة بالعينية عدم الحاجة في ثبوت
الوجود الى حيثية زايدة وصرح هو ان المراد بالحيثية الحيثية التعليلية
فرجع حاصل قوله الى ان ثبوت الوجود في الواجب من دون علية
لا الذات ولا غيرها وفي الممكن من علة وبعضهم حمل كلام المحشي ره الحم
عليه وعليك ان لا تغتفي الى هذا المعنى لانه لا ينافي ح النزاع في هذا المعنى
ولا يمكن من المسلم انكار الزيادة بهذا المعنى فما ظنك بالشيخ الاشعري
قدس سره الذي هو امام المسلمين ورئيس المتقين المشهود بنيله الحكمة

الحقه ثم مع هذا الكلام يابى عنه قوله ويقرب من ذلك آه يتاءل والحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل آه حاصله ان مصداق الحمل امر يكون بحسب وجوده خارجا او ذهنا بحيث يصح الحكاية بالنسبة ويكون مبداء لانتزاع تلك النسبة وهذا الامر قد يكون نفس تقرر الموضوع من دون اعتبار امر اخر انضمامي او انتزاعي والحمل الحاكي عنه حمل بالذات وقد يكون تقرر الموضوع بحيث متصف بمبداء المحمول بان يكون منضما اليه او منتزعا عنه سواء كان انتزاعه بمقايسة الى امر اخر اولا وسواء كان سلبا لشئ ام لا وعلى هذا يكون للقضايا المدركة للباري عز وجل ولساير المبادي العالية مصداق ان طابقت صدقت والا كذبت الا ان المطابقة هناك ضروري ولا يمكن عدم المطابقة اصلا ثم من الاعاجيب انه قد حدث في امر نفس الامر الواقع مذهب غريب وراي عجيب لا يرتضه العقول الوقادة والقرايح النقادة تجويز هذا القول الفظيع والزعم الشنيع قد اخذه صاحب الافق المبين سالك الطريق المبين مذهبا او اخترعه منزا با اخذا من كلام المحقق الدواني ره الذي وقع في مشاجرات مع الفوشنجي العلامة ومباحثات مع الجراية الهامة على سبيل التجويز الجدلي والتنويع الشغبي ولم يرتض ذلك المحقق بهذا المقال وان كثر القيل وبينه بعبارات مسجعة والفاظ لمعة حيث قال كانك استشعرت انصراف سب العقود بامرها متحققه في القوى المفارقة والادهان العالية نسبتها بالنسبة الى الكواذب بمجرد الحفظ والارتسام فيها على سبيل الاخطار وبالنسبة

الى الصوادق

الى الصوادق الحفظ والتصديق جميعا وذلك لبراءتهما عن الشرود
الضلالات التي من غوايات الوهم وطامات الهيولى فلا جناح عليك
لو اتحدت النسبة العقدية من حيث ترتسم في الانوار المفارقة
بالادراك التصديقي مطابق الحكم للنسبة العقدية من حيث هي في ذهن
سائل والواقع الذي به القياس الصدق والكذب وانما كان الصدق
حال النسبة العقدية بالقياس الى الواقع بالمطابقة وباعتبار نسبتها
الى نفسه على ان يكون هي المطلق المطلق بالكسر والحق حالها بالقياس
الواقع اليها بالمطابقة وبقياس نسبته الامر نفسه اليها على ان يكون
هي المطابق بالفتح وللحق اطلاقات اخر جرت في سابق الذكر وسنعاود في مستانف
القول انشاء الله تعالى واما النسبة العقدية في الاذهان العالية التي هي الانوار
المفارقة والمراتب الشامخة المرتفعة عن افق الزمان فامرها في الصدق ارفع
واعلى من ذلك كله فان علم الانوار العقلية والمفارقات النورية اجل من
ان يوصف بالصدق وانما هو فراح الحق بمعنى انه الواقع الذي به يقاس الصدق
والحق لا المطابق للواقع الذي هو الصادق المتحقق انتهى وانت لا تذهب عليك
ان اتحاد النسبة العقدية المرتسمة في القوى العالية مصداقا ومطابقا للحكم
جناح عظيم واثم جسيم يتأذى به قلوب الراسخين واذهان الماهرين اما تحققت
انت ومن يصلح للمحاطة ان التصديق انما يتعلق بالنسبة الحاكية او الامر المشتمل
عليها اذ لم يكن النسب المرتسمة في القوى العالية حكاية عن شيء فلا يصلح لتعلق
التصديق ومثلها لمثل النسب الانشائية فكيف يصح الحكم بكون النسب مصداقا

كونها مصدقه وهل هذا الكلام مثل اقوال المعتوهين بل اصوات المجنونين دنعوق
من نعوقات رعاة الحيوانات وقعقعه من قعاقع الجمادات ثم انه
اذ قد اعترف بان النسب المرتسمه في الانوار المفارقه اجل من الاتصاف
بالصدق والكذب كيف يصح قوله ان شان الاذهان العاليه مجرد الحفظ
في الكواذب والحفظ والتصديق جميعا في الصواد فى ان النسب المرتسمه
فيها ليست صادقه والا كاذبه فلا يصح هذا التفصيل اصلا بل له ان يقول
ان المرتسم في القوى المفارقه النسب العقديه كلها فصدق بعض وكذب
بعض على سبيل الخراف لو امكن التصديق والتكذيب في غير النسب
الحاليه فتدبر قوله كما في حمل الوجود على تقدير كونه زايدا انما يتاتى على مذهب
من جعل الوجود الحقيقي امرا منتزعا واما على راى جعله منضما او مباينا فلا قوله
مع ملاحظة مبدا المحمول ومن هذا القبيل حمل الوجود عند من يراه وصفا
انضماميا قوله مع ملاحظة امر مباين وهذا الوجود من هذا القبيل عند من جعله
مباينا قوله ذات الموضوع من حيث الحيثيه اطلاقيه بمعنى ان مصداق
الموجوديه على تقدير العينيه نفس تقرير الموضوع من دون اعتبار حيثيه
ولا وصف زايد وليس المقصود نفي الحيثيه التعليليه فان الحيثيه
التعليليه لا تنافي العينيه كما مر قوله وعلى تقدير الغيريه ذاته مع حيثيه
زايده سواء كانت صفه انضماميه او انتزاعيه وهذا الظاهر يدل
على ان الوجود الحقيقي على راى من يراه مباينا حيثيه الانتساب
اليه لا نفس ذات المباين لما سياتي في بعض عبارات المحشي ره

مروها

مشروحا وقد علمت بطلانه وستعلم ان شاء الله تعالى قوله ويقرب من ذلك
ما قيل اه يعني يقرب مما حررنا من ان النزاع في المصدري في ان
مصداقه نفس الحقايق او امر زايد ما قيل ان النزاع في الوجود بمعنى
مصدر الاثار الذي هو مصداقه في انه عين باعتبار الحمل الاولي او غيره
اذ مآل الكلامين واحد قوله وبتحقيقنا هذا ظهر اه هذا ظاهر في الوجود المصدري
فالاشتراك بحسب المعنى لا ينافي العينية بمعنى ان مصداقه نفس
ذات الموضوع لكن الكلام في ان اشتراك الوجود الحقيقي بحسب
المعنى هل ينافي العينية ام لا وقد مر ما يهديك اليه قوله مما وقع من
المصورة قبل هذا البحث اه ان اراد ان القائلين بالاشتراك
اللفظي في الوجود الحقيقي هم القائلون بالعينية فليس فيه تامل تبلك
المثابة فان المفيدين بالعقل المتوسط يردون الحقايق متباينة
من دون اشتراك في حقيقة واحدة فالعينية عندهم تنافي الاشتراك
قطعا لكن يبقى المواخذة في هذا النقل بان بعض القائلين بالعينية
قائلون بالاشتراك كما مر وان عده المفيدين في سنخ العقل المتوسط
مكابرة ولعله هو الباعث بعدم اعتداده به قال في الحاشية العجب
من المصورة قال في مبحث زيادة الوجود ان المراد بالعينية ان ليس
في الخارج هويتان متمايزتان احديهما الماهية والاخرى الوجود وقال ههنا اي
قبيل هذا القائلون بالاشتراك اللفظي هم القائلون بالعينية فكانه
قال ههنا في اول النظر وما قال هناك هو بعد تدقيقه ويمكن ان يقال

الذي قال في هذا المبحث المراد منه ان الهوية هو الوجود الحقيقي والهويات
متكثرة بالضرورة ولما كان مركوزا في ذهنه ان مابه الاشتراك غير مابه
الامتياز حكم سابقا بان القايلين بالاشتراك اللفظي هم القايلون
بالعينية فلا اشكال وقيل في تدقيقه نظرا لان عدم التمايز في الهوية لا يوجب
العينية الحمل الاولي ولا بالحمل بالذات اذ على تقدير اعتبار الحيثية التعليلية
في مصداق حمل الوجود على الممكن يكون الوجود زايدا عليه مع عدم التمايز
بينه وبين الهوية ولو اريد مجرد عدم الامتياز في الهوية مع انه اصطلاح
جديد يلزم منه عينية جميع الامور الانتزاعية وانت لا يذهب عليك ان
المراد بعدم التمايز في الهوية ان هوية الوجود هو بعينه هوية الحقيقة وهذا
المعنى من العينية واضح وليس يتحقق كما بين ساير الانتزاعيات الاخر
اذ لا هوية لها في العين اصلا ولا يضر الحيثية التعليلية في العينية
كما عرفت ثم انه ماذا اريد بهذه الحيثية التعليلية ان اريد بها ان
العلة تجعل الهوية متصفة بالوجود بالجعل المولف بعد تقرر الهوية فهو
ان سلم ضرورة في العينية لكن التعليل بهذا الوجه محال عند من يرى
هوية الوجود وهوية الحقيقة واحدة كيف وانه يرجع مالا الى تخلل
الجعل بين الشي ونفسه وان اريد ان العلة تجعل نفس الهوية جعلا
بسيطا فتتقرر الهوية فيصح الحكاية بالموجودية فهذا النحو من التعليل لا يضر
العينية فان صدق الانواع على الاشخاص مجعول بهذا الوجه مع ثبوت
العينية بلا شبهة فتامل قوله وعن المحقق الطوسي في التجريد من تفريع

ان هذا التفريع هو

اه هذا التفريع هو الوجه الرابع المذكور في الكتاب وسنتكلم عليه المحشي ره وسيجيء

انشاء الله تعالى ماله وما عليه قوله وفيه نظر دقيق هو ان تحقق الوجود في

المرتبة اه حاصله الا نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود في المرتبة على

طريق سلب المقيد وهو مراد المستدل فانه الذي ينافي العينية ويلزم

الزيادة فقوله في الاستدلال فكانت معدومة تفصيل لهذا السلب

اي سلب المقيد فصار حاصل الاستدلال انه لو كان الوجود زايدا

لكان مسلوبا في مرتبة الذات وح لا مساغ لمنع الملازمة والالزم

ارتفاع النقيضين الحقيقيين وهو مح في كل مرتبة قوله وارتفاعهما

في طرف اه هذا لان ارتفاع كل يستلزم لذاته تحقق الاخر فاذا تحقق

الارتفاعان معا تحقق لازماهما وهما الثبوتان معا وهذا واضح فلو صح ارتفاع

النقيضين في المرتبة لزم اجتماعهما فيها وما يقال ان ارتفاع كل

بدلا وان استلزام ثبوت كل بدلا لكنه يجوز ان لا يستلزم حين اجتماع

هذا الارتفاع مع ارتفاع الاخر فيكاد يكون مكابرة لان العقل يحكم حكما ضروريا

مطلقا من دون ملاحظة الاجتماع والانفراد بان ارتفاع كل من النقيضين

يستلزم تحقق الاخر لذاته قوله والقول بان ارتفاع النقيضين في المرتبة

حاصل هذا القول ان ارتفاع النقيضين في المرتبة ليس ارتفاع النقيضين

حقيقة لان المرجع الى ان المرتفع عنهما المرتبة بمعنى ان النقيضين ليس

واحد منهما مرتبة الذات والذاتي اي ليس عين الذات ولا ذاتيا لها ولا خلف

فيه وزيفه المحشي ره بوجهين الاول انه اشتبه على القائل بهذا الوجه مصداق

القضية بمرجعه فان مصداق هذا الرفعين سلب العينية والجزئية لا مرجعهما و
هذه منافقتينه لقطعية لا يعني من الحق شيئا لان اطلاق المرجع على المصداق
غير عزيز والثاني انه اذا كان مرجع سلب احد النقيضين عن المرتبة ولكن
هذا النقيض الثبوت سلب الذاتية والعينية للمرتبة عنه كان ثبوته ثبوت
الذاتية او النفسية له واذا كان معنى حد النقيضين ثبوت العينية او الذاتية
كان معنى نقيضه سلب هذا الثبوت لان قضية اذا كان معنى قضية كان
سلبها معنى لنقيضها ضرورة فلو جاز سلب النقيضين في المرتبة كان
المرتبة مرتفعة عن احدهما ولا مرتفعة عنها فيكون مرجع ارتفاع النقيضين
في المرتبة سلب ذاتية احد النقيضين وسلب هذا السلب ولا شك
في استحالته وهذا الرد انما يرد على القايل لو اراد بالنقيض النقيض الحقيقي
وهو بعيد فانه يلزم ح ان يزعم القايل كون القضية تحكوا عليهما ولعله
اراد ان المحمول المحصل والمعدول كلاهما يرتفعان ثبوتا في المرتبة ويرجع
الى سلب ذاتيتهما كما سيجئ مفصلا في صدر المرصد الثاني مفصلا ان شاء
الله تعالى وح لا توجه هذا عليه الا انه بقي الكلام في ان المراد في الاستدلال
ماذا قوله فالصواب في الجواب اه لما بين المحشي ره مراد المستدل وبين ان
الملازمة الاولى غير قابلة للمنع اجاب بمنع الملازمة الثانية لانه لا يلزم من
المعدومية في مرتبة الذات المعدومية بحسب الواقع بان لا يعرض الوجود
اصلا اذ لا تناقض بين سلب الوجود في المرتبة وبين عروض الوجود وبهذا اندفع
ما قيل ان الكلام في الوجود العارض والعدم العارض لا في الوجود في المرتبة

فلا توجه

فلا توجه لجواب المحشي ره ثم اعلم ان المص والشارح قدس سرهما حملا كلام المستدل
فيكون معدومة على ان يكون العدم ثابتا في مرتبة الذات ويكون ذاتيا له
فلا يعرض الوجود قطعا والا لزم ثبوت الوجود والعدم وح يتوجه المنع على الملازمة
القايلة بانه اذا لم تكن موجودة في مرتبة الذات كانت معدومة في تلك
المرتبة كما منعا ويؤيده ترتب استحالة عروض العدم وترتب قوله فكانت
معدومة على قوله كانت المهية من حيث هي غير موجودة بالمعنى الذي فسر
الشارح المحقق قدس سره واما على ما حمل المحشي ره يكون قوله معدومة اجمال البيان
الاول ولا فايدة فيه واذا عرفت هذا فقد دريت انه لا اولوية لما حمل عليه المحشي
ره وجعل وسيلة الاعتراض على المص والشارح المحقق قدس سرهما اصلا بل
لحملهما اولوية من جهة اللفظ كما اشرنا فان قلت الاولوية دفع منع المص ره
قلت لا اولوية في توجيه بدفع الاشكال عن مقدمة وتوجه الى اخرى لم يكن
متوجها اليها من قبيل فتامل والنصف ولعلك دريت ان الاولى في
الجواب الترديد والتشقيق فافهم ثم لك ان تقرر الاستدلال بانه لو كان
الوجود زايدا لم يكن في مرتبة الذات فيحتاج في الموجودية الى عروض
الوجود فيلزم عروض شي يكون بنفسه مصداقا للموجودية الى لا شي محض
فيلزم ثبوته ودجوده قبل فيلزم اجتماع النقيضين بعينه وح لا يتوجه
شي مما ذكر وح يقرب من الوجه الثاني قوله لا يخفى انه يلايم الدليل المذكور في
شرح التجريد هذا ملايمة لتقرير شارح التجريد ظاهر لكن لا علاقة في كلام الشارح المحقق
قدس سره فانه لما منع اولا كون المهية معدومة في مرتبة الذات بل ليست موجودة

والامعدومة في مرتبة الذات فكان للقائل ان يرجع ويقول نعم الماهية ليست في
مرتبة الذات موجودة ولا معدومة لكن عروض الوجود للماهية الموجودة والمعدومة
فلخص الجواب بوجه لا يبقى للمستدل طمع في الرجوع قوله لانا نقول كونه من
المعقولات اه يعني ان بطلان تقدم موجودية كان في اي ظرف كان على
الموجودية ضروري وكونه من المعقولات غير مقتض للتقدم حتى تكون دزيعة
الى الاعتراض على المقدمة البديهية قوله اعلم ان للثبوتي معان قال في الحاشية
للسلبي ايضا معان الاول ما يكون السلب جزء مفهومه والثاني ما لا يكون من
شانه الوجود الخارجي والثالث ما لا يكون موجودا في الخارج والنسبة بين
معاني الثبوتي عموم وخصوص لان المعنى الاول اعم من الثاني والثاني اعم
من الثالث كما يظهر بادنى تامل فعلى هذا يكون النسبة بين معاني السلبي بعكس
ذلك على ما تقرر ان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فيكون المعنى الثالث
اعم من الثاني والثاني من الاول قوله والمراد المعنى الاول لان الوجود
امر اعتباري اه لا بل المعنى الثالث لان الكلام في الوجود الحقيقي الذي
الموجودية كما نبه عليه المحشي ره وهذا الوجود موجود البتة كما بينا سابقا فلو كان زايدا
على الماهيات لكان امرا موجودا منضما اليها فيكون الاتصاف اتصافا انضماميا
فيستدعي وجود الماهية متقدمة على عروض الوجود لها ويلزم الخلف قال الشيخ المقتول
في حكمة الاشراق الوجود اذا كان حاصلا في الاعيان وليس بجوهر تعين ان يكون
هيئة في الشيء فلا يحصل مستقلا ثم يحصل محله فيوجد قبل محله ولا ان يحصل
مع محله اذ يوجد مع الوجود لا بالوجود وهو محال ولا ان يحصل بعد محله وهو ظاهر البطلان

والظ

والبصر اذا كان زائدا في الاعيان على الجوهر فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا تحتاج في تصورها الى اعتبار تجزؤ واضافة الى امر خارج كما ذكر في حد الكيفية وقد حكموا مطلقا ان المحل متقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الوجود على الوجود وهو ممتنع ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء بل الكيفية والعرض اعم منه من وجه هذا الظاهر مما في المتن واذ قد درست تقرير الدليل كما ذكر فقد علمت اندفاع جواب الشيخ المحقق قدس سره واما جواب المصنف رحمه فقد وجه بان الصفة الثبوتية اذا كان لها وجود زائد تحتاج الى وجود موضوعه في الموجودية فيتقدم وجود المحل على وجود الصفة الانضمامية واما اذا لم يكن للصفة وجود زائد لا تحتاج الى وجود محله ولا يتقدم عليه والحق ما افاد الشيخ المحقق قدس سره ان هذا مخالف لحكم البديهة وتخصيص للقضية البديهية فان حلول شيء في شيء من دون حاجة ذاتية غير معقول عند الفطرة السليمة وما اعترض به الصدر الشيرازي على الشيخ المقتول بان الوجود ليس جوهرا ولا عرضا لان الوجود ليس من المعاني الكلية وليس عروض الوجود للماهيات بالحلول او القيام بل بضرب من الاتحاد ومعنى الزيادة ان الوجود عرضي للماهيات كما يقال الحيوان عرضي للماشي فليس بشيء فان الشيخ في صدد الرد على المشائين في القول بزيادة الوجود واثبات ان ليس في الخارج الا الماهية وان شئت سميها وجودا واما ما ذهب اليه هذا المعترض ففيه تسليم ان الموجود في الاعيان بالذات هو الوجود وفيه تسليم ان الوجود عين الموجودات واما تسميته الوجود عرضيا للماهية وزعم ان الماهية امر مغاير للوجود فحيطه منه

كما تقدم فتذكر ثم اعلم انه لا سبيل لدفع هذا الدليل عن القائلين بالزيادة الا بمنع
قيام الوجود بالماهيات الامكانية والاستناد بما ذهب اليه بعض الاقدمين
من ان الوجود قائم بذاته كما ذهب اليه المحشي ره فح لا يتم هذا الدليل الا بابطال الراي
المذكور واثبات انه لا سبيل على تقدير الزيادة الا الى القيام فتدبر والتحقيق
ان طبيعة الاتصاف ان قلت ما الفرق بين الموصوف والصفة حتى يستدعي
الاتصاف ثبوت الاول دون الثانية قلت حقيقة الاتصاف كون الموصوف
في نفس الامر بحيث يصح الحكاية عنه بايجاب الصفة وهو كما عرفت انما يكون بقيام الصفة
بالموصوف او يكون بحيث يصح انتزاع الصفة عنه وظاهر ان هذا المعنى انما يستلزم
ثبوت الموصوف في الواقع لا وجود الصفة فانه قد يكون لصحة الانتزاع فافهم
ولا تزل قوله وتفصيله ان طبيعة الاتصاف يستلزم ان ثبوت الموصوف
مسلم كما علمت واما ثبوت الصفة فغير ظاهر لان ثبوت الصفة ان لزم فاما
في ظرف الاتصاف ومن الظاهر انه لا يجب ثبوت الصفة في ظرف الاتصاف
فانها قد تكون انتزاعية والاتصاف اتصاف خارجي واما في ظرف اخر
وظاهر ان وجود الصفة في ظرف اخر لغو كيف وثبوت العمى في ذهن من الاذهان
لغو في اتصاف زيد في الخارج وهذا ضروري والمكابرة مكابرة ولعل من حكم بوجوب
وجود الصفة في ظرف ما اخذ من كلام الشيخ فقلده فان الشيخ قال في بيان
ان المعدوم المطلق لا يصح ان يحكم عليه بهذه العبارة بل نقول لا يخلو ما يوصف
به المعدوم ويحمل عليه اما ان يكون حاصلا وموجودا للمعدوم او لا يكون موجودا
حاصلا له فان كان موجودا او حاصلا للمعدوم فلا يخلو اما ان يكون في نفسه موجودا

او معدوما

او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة
موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود هذا خلف وان كانت الصفة
معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان ما لا يكون موجودا في
نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه ولا يكون
موجودا لشيء اخر واما اذا لم يكن الصفة موجودة في نفي الصفة عن المعدوم
فانه اذا لم يكن هذا النفي الصفة عن المعدوم فاذا انتفينا الصفة عن المعدوم
كان مقابل هذا فكان وجود الصفة له وهو باطل انتهى فقد زعم جماعة ان وجود
الصفة ضروري في الاتصاف في ظرف ما ومنهم المحقق الدواني ره وقرر
كلامه بانه استدل على استحالة الحكم على المعدوم المطلق باستحالة الحكم بالمعدوم
المطلق وما لا وجود له في ظرف ما فهو معدوم مطلق وانت قد عرفت ما هو
الحق في هذا الباب هو ان وجود الصفة غير واجب لا في ظرف الاتصاف
ولا في غيره والذي يرى هذا العبد ان الشيخ اراد بالوجود اعم مما يكون بنفسه او
بمنشأ انتزاعه ومقصوده ان المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا لا بنفسه ولا
بمنشأه لا في الذهن ولا في الخارج لا يحكم عليه وبه لانه لو حكم فيكون وجود الصفة
له اولا يكون وعلى الثاني لا حكم بل نفي له وعلى الاول فله وجود في نفسه بالانضمام
او بالانتزاع عنه اولا وعلى الاول فمعروض الصفة موجود لان الانضمام امر
الى لا شيء وكذا انتزاع امر عن لا شيء باطل بالضرورة وعلى الثاني فما لا يكون
له وجود في نفسه بان لا يكون منضما ولا منتزعا لا يكون ثابتا للشيء بالضرورة
فان الاتصاف لا يكون الا باحد الوجهين وعلى هذا فالذي لا بد للصفة وجودها

بنفسها او بمنشأ هي ظرف الاتصاف واما ما زعمته هذه الجماعة من لزوم وجودها
في ظرف ما ولو مغاير الظرف الاتصاف بنفسها وتبعه المحشي ره فباطل قطعا
لا يلتفت اليه ولا يدل عليه كلام الشيخ ثم الصدر المعاصر للمحقق الدواني ره زعم
من عبارة الشيخ ان المعدوم لا يقع صفة لشيء وفرع عليه ان الوجود وسائر
الامور اعتبارات لا عروض لها اصلا وهذا انما يقتضي العجب وان شئت تفصيل قوله وتفصيحه
فارجع الى الحواشي الجديدة للمحقق الدواني رحمه الله تعالى قوله وخصوص الاتصاف
الانضمامي اه الاتصاف الانضمامي ما يكون بانضمام الصفة الى الموصوف ومن
البين ان الانضمام متاخر عن وجود المنضم والمنضم اليه والنقض باتصاف
الهيولى بالصورة قد مر ماله وما عليه بما لا مزيد عليه قبل الانضمام له مفهوم وهو معنى
نسبي لا يتحقق في الذهن الا بعد تحقق المنتسبين كما في الاتصاف الانتزاعي
وليس له تحقق في الخارج حتى يتوقف على وجود ما فيه وله مصداق الضم وهو
نفس وجود الصفة وكثيرا ما يطلق الاتصاف الانضمامي عليه فلا يصح تقدم
حاشية الصفة عليه ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه بل انما يستدعي تقدم
الموصوف لا غير وانت لا يذهب عليك ان الاتصاف الانضمامي كون
الموصوف في ظرف بحيث يوجد الصفة فيه وهو الوجود الرابطي للصفة مضافا
الى الموصوف كما مرت الاشارة اليه من ان هذا الوجود الرابطي ان اعتبر وصفا
للصفة يسمى بالعروض وان اعتبر وصفا للموصوف يسمى بالاتصاف ومن الضروري
ان وجود الشيء مقيدا بكونه لشيء اخر او في شيء اخر غير وجوده في نفسه من غير اعتبار
هذا القيد والا لصار الوجود معتبرا بهذا الاعتبار متاخرا عن الوجود في نفسه ضرورة والاتصاف

بيان الاتصاف على وجه التفصيل

والعروض

والعرض والوجود الرابطي باي عبارة تؤدي شيء واحد وهو ان كان وجوده في الذهن
لكن نفسه في الخارج بمعنى ان الصفة موجودة في الخارج منتسب اليه وما قيل ان كون
نفس الشيء في الخارج من دون ان يكون وجوده فيه باطل ضرورة فنشأ من بعد
لا يلتفت اليه اذ فيه غفلة من معنى كون نفسه في الخارج وعن معنى كون وجوده
فيه فان الاول عبارة عن كون الشيء في الخارج بحيث يصح عنه انتزاعه فالذي يصح
عنه انتزاعه نفسه فيه والثاني عبارة عن كون الشيء في الخارج بحيث يصح انتزاع
الوجود الرابطي والاتصاف والعروض نفسه في الخارج وليس موجودا في
الخارج فافهم ولا تزل مثل ما زال صاحب الافق المبين وزعم ان الاتصاف
الانتزاعي لا يكون في الخارج وانما يكون بحسب الخارج فان اراد بكونه بحسب
الخارج ما ذكرنا فلا منازعة الا في اللفظ والا فلتمس بنظر صدق ام هو من الكاذ
فافهم قوله وخصوص الاتصاف الانتزاعي اه ونحن على ثقة منك انك قد
دريت عما حققنا سابقا ان الموصوف في الاتصاف الانتزاعي يجب
وجوده على سبيل الاستلزام في طرف الاتصاف واما وجود الصفة
بنفسها فغير واجب بل ممتنع والا لم يبق الاتصاف انتزاعيا بل ينقلب انضماميا
واما وجودها بوجود منشائها فضروري في طرف الاتصاف ووجود الموصوف
في طرف الاتصاف الانتزاعي بنفسه غير واجب الفرد بل قد يكون موجودا بمنشائه
كما في اجزاء الجسم فانهما يتصف في الخارج بصفات مع كونها موجودة بالفعل فيها
فالذي يجب في الاتصاف الانتزاعي وجود الموصوف في طرف الاتصاف
اعم من الوجود بنفسه او بمنشائه ووجود الصفة في طرف الاتصاف بمنشائه

واما ما زعمه المحشي رد التقليد للمحقق الدواني ره من ان وجود الصفة في ظرف ما لازم فغير ظاهر لان الوجود في ظرف غير ظرف الاتصاف لغو في الاتصاف

كما تقدم قوله فاتصاف الوجود لكونه انتزاعيا اه اشارة الى الجواب عن الدليل وهذا بعينه ما قال الشارح المحقق قدس سره بقوله بل الصواب ان يقرر اه وقد عرفت ان الجواب بهذا الوجه متوجه لان الكلام في الوجود الحقيقي الذي لا يمكن ان يكون وصفا انتزاعيا قوله واما في مرتبة الحمل فمطلق ثبوت الشيء اه لا يظهر ما ذا اراد ان اراد ان الحمل الذهني اي النسبة التي عبر بها الذهن متاخر عن وجود الموصوف فمع انه لا يصح في العلم الفعلي خارج عن محل النزاع فان النزاع في ان صدق الحمل اي تحقق مصداقه هل هو فرع ثبوت المثبت له ام لا وان اراد ان صدقه فرع لثبوت الموصوف ام لا فهذا بعينه فرعية الحلول ولعل مقصوده ان الحمل حكاية عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول والمحمول انما هو المشتق فالاتحاد الذي بين الموضوع والمشتق المحمول يحكي عنه فيصدق الحمل بتحقق هذا الاتحاد في نفس الامر خارجا او ذهنا ويكذب بعدم تحققه ومنشاء هذا الاتحاد قيام مبدائه له انضماما او انتزاعا وهذا الاتحاد فرع لوجود الموصوف وكذا اتحاد الماهية بمفهوم الوجود فرع لوجودها ولا استحالة فيه فان المشتق فرع لمبدائه هذا غاية التوجيه مبناه على ان لا حمل في المبادي بل انما المحمول المشتق وبعد موضع تامل فيه قال صاحب الافق المبين مطلق ثبوت الشيء للشيء بما هو طبيعة ثبوت الشيء للشيء على الاطلاق فرع تقرر ذات المثبت له وستلزم لثبوته واما بالنظر الى خصوص اتحاد شئيين فربما يكون ايضا على هذه الشاكلة اي على الفرعية بالقياس الى تقرر المثبت له

قال صاحب الافق المبين مطلق ثبوت الشيء للشيء

والاستلزام

دالاستلزام بالقياس الى ثبوته كما في ثبوت الوجود للمهية فقد استبان ان ظرف
عروض الوجود في ظرف الخلط والتعرية هو لعقية وانما ذلك ذلك على الاستلزام
بالنظر الى الثبوت فان الثبوت في ذلك الظرف لا يتقدم على نفسه
ولكن يتاخر عن تقرر المهية وكذلك القول في لوازم المهية بناء على ان الحق
من استنادها الى نفس المهية فثبوتها للمهية مرتب على فعلية المهية ومستلزم
لثبوتها خلا متوقف عليه فان الوجود اول ما يلحق المهية ويتفرع مما لكن
ليس ذلك بحسب ما يستدعيه ثبوت اللازم للمهية بل كانت المهية
المتقررة في نفسها بحيث ان كان اول ما يتبعها ويتفرع منها الموجودة
وانما استدعاء ثبوت اللوازم ان يكون مفرقا بوجودها ومسبوقا بفعليها
لا غير واستدعاء طبيعة الملزوم ان يكون مخلوطة بالوجود في مرتبة اقتضائها لذلك
امتنع ان يكون الوجود من لوازم المهية وربما يكون على الفرعية والترتب
بالنظر الى تقرر المثبت له وثبوته لكليهما كما في العوارض اللاحقة غير اللوازم
اي حيث يرجع الثبوت الى لحوق شئ خارج عن قوام المهية غير ممتنع
عن نفسها وغير مستند اليها فان ثبوتها للمعروض مسبوق بفعلية مهية المعروض
ووجوده وقد يكون بحسب خصوصية الحاشيتين على مجرد الاستلزام
دون الفرعية بالقياس الى تقرر المثبت له والى ثبوته جميعا وان كان
من حيث انه مطلق ثبوت شئ لشئ على الفرعية بالنسبة الى التقرر فقط
كما في ثبوت الذاتيات لذواتها واما من لم يؤمن بالجعل البسيطة فجدير بان
يمنع الفرعية ويقنع بالاستلزام مطلقا انتهى وفي كلامه اختلال بوجوه مبانه

حكم ان ثبوت الوجود فرع لفعلية المثبت له وقد سلم نفسه فيما قيل ان الوجود نفس
صيرورة الشيء لا امر به يصير صايرا انحا ثبات الموجودية حاكية عن نفس تقرر
الماهية في الواقع فثبوت الوجود كيف يكون فرعا للتقرر فان فرعية ثبوت
شيء لشيء ليس الا باعتبار فرعية المصداق ومعنى قولهم ثبوت شيء لشيء فرع
ثبوت الموصوف او فرع تقرره ليس الا ان صدق هذا الثبوت وتحقق
مصداقه في عالم الواقع فرع ثبوت الموصوف او تقرره في الواقع
ومنها انه حكم بان ثبوت لوازم الماهية فرع لتقرر الماهية دون وجودها مع انه
اعترف ان الوجود اول المنتزعات بعد تقرر الماهية وهل هذا الا تناقض
فانه من البين ان ليس اولية الوجود وتقدمه بالزمان ولا بالدهر فانه
من البين ان الملزوم لا يتخلف عنه اللازم لا في الزمان ولا في الدهر فلو كان
لوجود الماهية اولية وتقدم فانما يكون بالذات والتقدم بالذات اما علي
او طبيعي وعلى التقديرين لزم الفرعية للوجود قطعا وقوله لكن ليس في ذلك
ليس ذلك يستدعيه ثبوت اللوازم اه فتلميع محض وتمويه صرف لان
فرعية شيء لشيء لا يكون بحسب استدعاء الفرع اياه واقتضائه لها بل الفرعية
والتوقف انما يعرض للفرع لنقص في جوهره لا يصلح للوجود الا بعد تحقق
الموقوف عليه والمتفرع عليه ومنها ان تقدم الوجود على ساير ما يلحق يكون
لحوق بالملحق وثبوته موقوفا ومتفرعا على الوجود قطعا والفرض قد اعترف
باستدعاء طبيعة الملزوم كونها مخلوطة بالوجود في مرتبة اقتضائها اللازم
وما يكون في مرتبة الاقتضاء يكون متفرعا ومنها انه قد حكم بان الفرعية قد يتخلف

بخصوص

بحسب خصوص الحاشيتين ويدل هذا القول بان المطلق معلول لشيء ومتوقف عليه
فلا يكون الخصوص معلولا ومتوقفا عليه وهو كما ترى محال بالذات وكيف
يجوز نظره سليمة ذو قريحة غير قريحة ان المطلق مما يمتنع وجوده الا بعد وجود شيء ما
ولو جد الخصوص من دون انتظار اليه وهذا ظاهر عند المتفرعين وكيف عند
الراسخين فما اصبر هذا القائل على ان تفضح في كلامه عند اولي الالباب
المتميزين القشر عن اللباب فسمعوه بكلام اشبه بكلام اهل الجنة وتكلم بالفاظ
تكون الحجة عند ذوي الفطنة ومما اعترض عليه بان مقتضى المطلق لا يتخلف
عن الخاص فان مقتضى المطلق لازم من لوازمه فلا يتخلف عن الخاص
نفسه يتخلص بان مقتضى المطلق على نحوين نحو يكون بالاقتضاء التام وقد
يكون الاقتضاء بعد رفع المانع والنوع الثاني يجوز تخلفه في بعض الخصوصيات
لاجل خصوصية مانعة ومنها انه لما جاز فرعية مطلق الثبوت للتفرع مع التخلف
في البعض لاجل اباء خصوص الحاشيتين فليجز مثل هذا الفرعية بالنظر الى
الوجود فيكون مطلق ثبوت شيء لشيء فرع وجود المثبت له الا انه قد
يتخلف في بعض انحائه لاباء خصوص الحاشيتين واي فرق بين الفرعيتين
الا التحكم من تحكماته وهوس من هوساته وقوله واما من لم يؤمن بالجعل
البسيط اه فقعقعة من الفقاقع لا نظر له وجه عند المحصلين لانه لا يمنعهم
شيء من التفوه بامثال هذه الالفاظ ثم الذي لا يكاد ينحاز عنه التحقيق
هو ان مطلق الثبوت وحقيقة الرابطة لا يستدعي وجود الرابطة على وجه الثبوت
اصلا فانه لا التفهم في حمل الذاتيات والحمل الاولي وانما خصوص الرابطة الايجابي

الحاكي من امر زايد على تقرر الموضوع عارض انضمامها كان او انتزاعيا متوقف
على تقرر الموضوع ومتفرع عليه وان شئت قل على موجودية الموجود به الموضوع
فانا قد حققنا سابقا ان الموجودية حاكية عن التقرر وليس هناك امر يكون
التقرر به وذلك لانه لا يجوز قطرة تسليمه ان ينضم شيء الى شيء من دون
تقرر المنضم اليه بل المنضم اليه يتقرر اولا ثم ينضم اليه الصفة وكذا لا يجوز ان
يصح الشيء لانتزاع امر عنه ولم يكن متقررا بنفسه بل في الانتزاعي التوقف
والتفرع عليه اظهر واما ثبوت الموجودية فقد قررنا سابقا ان مصداقه نفس
تقرر الماهية فلا فرع عنه هناك وان قصد باثبات الموجودية الحكاية عن
الاتصاف بهذا الوصف الانتزاعي فهو ايضا فرع للتقرر وليس هي هلية
بسيطة كما ان انتزاع الشيئية وساير المفهومات المنتزعة فرع التقرر
فتثبت وافهم **قوله** قال قيل ثبوت المحمول للموضوع اه حاصل الايراد
ان ليس للوجود ثبوت حتى يتوقف على وجود الموضوع فان هذا انعقاد
الهلية البسيطة فلا ثبوت فيها اصلا اذ الوجود ليس له وجود رابطي وانما
يضطر اليه في الحكاية ضرورة عقدية فلا يستدعي ثبوت المثبت له
وايد بكلام الشيخ الذي مر تفصيله **قوله** قلنا لا يلزم من ان يكون وجوده
في نفسه اه حاصله ان الوجود له وجود للموضوع وان لم يكن له وجود للموضوع
وان لم يكن له وجود في نفسه والظاهر ان المراد من الوجود في نفسه الوجود
خارجي بنفسه لا بمنشأه والا فلا معنى لدعوى كون وجوده للغير مع عدم
وجوده بنفسه ثم ادعى في قيام الوجود بالموضوع وكون وجوده له اولا الفرق

وثانيا الستدل بان القضية مشتملة على نسبة حاكية النسبة باتفاق القدماء والمتاخرين وان كان بينهم خلاف في اثبات النسبة التقييدية سواها وانكارها وان كان في الحكاية نسبة فلا بد في المحكي عنه من قيام يصح عنه الحكاية قال في الحاشية الحاصل ان الحكاية متحدة مع المحكي عنه واذا كان في الحكاية امر ليس في المحكي عنه لم تكن الاتحاد بينهما انتهى فظهر من هذا الكلام ان الحكاية والمحكي عنه متحدان بالذات وان في المحكي عنه نسبة وظهر ايضا اثبات الوجود الرابطي في مصداق الهلية البسيطة وظهر ايضا ان الهلية البسيطة حكاية عن قيام الوجود بالمهية وهذا كله مخالف لما في حاشية الشرح الجلالي للتهذيب ولما مر في حاشية الحاشية فيما سبق فاعلم انه قال في الحاشية المتعلقة بالشرح الجلالي للتهذيب بعد ما حقق مصداق القضية والجملة الحكاية هي نفس مفهوم القضية والمحكي عنها مصداقها والنسبة انما هي في الحكاية دون المحكي عنه والتغاير بينهما بالذات لا بالاعتبار وما اشتهر ان الصدق مطابقة النسبة الخارجية والكذب عدمها كلام ما دل بان المراد بالنسبة منشا انتزاعها وقال فيها ايضا وتحقيق المقام ان المحمول الذي هو الوجود وجوده هو وجود الموضوع والمحمول الذي غير الوجود وجوده هو وجوده للموضوع فالهلية البسيطة بحسب المحكي عنه ونفس الامر لا يحتاج الى الوجود الرابطي وبحسب الحكاية والعقد الذهني يحتاج اليه بخلاف الهلية المركبة فانه بحسب كلا الاعتبارين يحتاج اليه ثم ايد بكلام الشيخ المنقول فيها فانظر الى التدافع الواقع بين كلاميه فانظر ان ما قال فيها ليس تحقيقا عنده وما قال ثمة هو التحقيق وقدم منا

نقول اجمالا ان مصداق الهلية البسيط

كلام مفصل في ذلك والان نعود ونقول اجمالا ان مصداق الهلية البسيطة نفس تقرر الموضوع فليس هناك وصف قائم يحكى عنه بخلاف الهليات المركبة وبيس للوجود الذي به الموجودية قيام بالماهية الموجودة كما برهنا عليه سابقا والمحكي عنه في القضية مطلقا كما علمت سابقا كون الموضوع بحسب نفس الامر اي مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بحيث يصح انتزاع النسبة عنه بحيث يحكى عن حاله الواقعي وهذا قد يكون نفس تقرر الموضوع وقد يكون تقرره بحيث يصح انتزاع الصفة عنه او بحيث ينضم اليه الصفة والمستدعي لتقرر الموضوع على سبيل التوقف ما يكون حكاية عن التقرر مع وصف زايد ولا يظن ان ليس للموجودية المصدرية قياما بالماهية اصلا كما زعم الصدر المعاصر للمحقق الدواني رحمهما الله تعالى لان هذا مكابرة لا يلتفت اليها بل لها قيام بالماهية لكن ليس موجودية باعتبارها كيف هو معنى ينتزع بعد تقررها مترتبة الاثار واذا اريد الحكاية عن قيام هذا المفهوم المصدري الانتزاعي فهي مثل الحكاية عن قيام ساير صفات الماهيات كالشيئية ونحوها داخلة في الهلية المركبة ولا بد لها من وجود الطرفين وهذا هو الحق الصراح الذي لا يتصور اتيان الباطل من بين يديه ومن خلفه وبقي للمسترشد البرهان المذكور سابقا هاديا اليه لكن من لم يجعل الله تعالى له نورا فما له من نور **قوله** فما يلزم الا التسلسل اه لا بل هيهنا شق ثالث هو لزوم التسلسل في الصور الذهنية فانه لما كان اتصاف الماهية بالوجود في الذهن فلا بد لها من وجود ذهني وقيام به فصورتها حاصلة في الذهن فتلك الصورة موجودة في الذهن وظرف اتصافها ذهن اخر كما هو المفروض فلا بد من

حصول صورتها

حصول صورتها في ذلك الذهن فالصورة الاولى يجب اتصافها بالوجود متوقف
على الصورة الثانية وهكذا فيلزم التسلسل في الصور المجتمعة المترتبة ويلزم
الترتب في الاذهان بالعرض بحسب تلك الصور القائمة وهذا القدر كاف في
اجراء البراهين ايضا ثم قد اعترض بانه لا يصح اتصاف الماهية بالوجود في ذهن
من الاذهان لان الوجود الذهني للشيء لغو في اتصاف شيء بالوجود واللازم
من انتفاء الاذهان انتفاء الموجودات واجيب بان الجائز ان يكون
بين الاذهان والموجودات علاقة توجب عدمها بل هو الحق عند الفلاسفة
لان من الاذهان العقول وهي علل للعالم فيوجب عدمها عدم العالم
وانت لا يذهب عليك ان هذا المجيب لم يات بشيء فان للسائل
ان يقول لو كان الاتصاف بالوجود في الذهن لزم انتفاء الواجب
العياذ بالله بانتفاء الاذهان وقد اجاب البعض بوجه اخر هو ان موجودية
الموجودات ليس باتصافها بالموجود وانما الموجودية باستنادها بنفسها الى
الجاعل القيوم فلا باس بان يكون الاتصاف بالوجود في الاذهان من
دون توقف موجودية الموجودات على الاذهان وانت لا يذهب عليك
ان هذا لا ينافي فيما نحن فيه فان الكلام ههنا في الوجود الذي به الموجودية
وفي الاتصاف بالوجود الذي هو مصداق الهليات البسيطة وفيما ذكر
هذا المجيب تسليم بان الموجودية نفس تقرر الماهية ولو من الغير وبه يثبت
مطلوب الشيخ الامام الاشعري قدس سره قوله وانت تعلم ان الحاصل في
الخارج اه هذا الكلام متين لكنه ان تم انهدم قصر ما اصر عليه المحشي ره هو ان الوجود

من المعقولات الثانية وان ظرف عروضه للذهن لانه لما كان الموجود في الذهن معايرا لما في الخارج لا يكون ظرف عروضه له الذهن فلا بد ان يكون ظرف عروضه الخارج والا لانتفى العروض من نفس الامر **قوله** ولا يخفى انه قليل الجدوى اه قال في الحاشية الصدر المعترض القايل بتغاير الظرف للوجود والاتصاف خلط بين المطابَق بالفتح والمطابِق بالكسر والحاصل ان ظرف الوجود وظرف الاتصاف واحد كيف الشيء الحاصل في ظرف لا يمكن ان يحصل بوجود حاصل في ظرف اخر وهذا ضروري ومن قال بتغاير الظرف فقد اشتبه عليه بالكسر بالمطلق بالفتح لان المطابق بالفتح هو مصداق القضية وقد عرفت ان المصداق تقرر الموضوع نفسه او تقرره على صفة والكلام ههنا في المطابق بالفتح ثم ان هذا الكلام لا ينكر متانته لكنه بيان ما استفيد منه المحشي ره من ان ظرف عروض الوجود الذهني وقد جوز بعد ذلك ان ظرف الوجود الخارجي وظرف عروضه واتصافه الذهن فاذا جاز ذلك فليجز ان يكون ظرف الوجود الذهني وظرف عروضه واتصافه ذهن اخر فتدبر **قوله** واعلم انه ان جعل اه النسخ مختلفة في بعضها واعلم انه ان جعل وفي بعضها فان قلت انه ان جعل وحاصله انه اذا كان ظرف الاتصاف بالوجود الملاحظة فثبوت الوجود للمثبت انما هو في الملاحظة فوجود المثبت له الموقوف عليه هذا الثبوت هو الملاحظة لان ثبوت الشيء للشيء في الملاحظة انما يستدعي ثبوت المثبت له فيها وثبوت الشيء في الملاحظة عبارة عن ملاحظته فغاية ما لزم ملاحظة المثبت له قبل هذا الثبوت فلا فساد فيه فسهل الامر قال في الحاشية الفاضل مولانا كمال الدين حسين

عن المحقق

عن المحقق الدوانی ره وہذا المنقول مذکور فی الحواشی القدیمه الا انه لم یذکر
فیها سهولة الامر وهو من تعریفات المحشی ره ثم انت لا یذهب علیک
ان الحاصل فی الذهن الشیء المتشخص الذهنی المکتنف بالعوارض الذهنیه
ویکون مبدا الانکشاف معلومته الذی هو الشیء من حیث هو ای مع
قطع النظر عن التشخص الذهنی وعوارضه الذهنیه فیلاحظه هو نفسه وقد
یجعل مرآة لملاحظة امر اخر متحد معه فالموجود فی الملاحظه ان کان عبارة عن
هذا الملحوظ الموجود لوجود ظلی فی ضمن هذا التشخص المکتنف الذهنی فهو موجود
ذهنی والاتصاف بالوجود فرع للوجود لهذا الملحوظ فاتصافه بهذا الوجود
الذهنی فرع لوجوده ذهنی اخر ورجع الاشکال بقهقری وصعب الامر کما کان
وان کان عبارة عن الموجود لوجود اخر فلا بد من بیانه فان الضرورة قاضیه
بان لیس للملحوظ وجود سوی هذا الوجود الذهنی والخارجی ثم فی النسخه المصدر
بقوله فان قلت یوخذ قوله بل لا یسهل الامر فان الکلام فی المطابق بالفتح
لا المطابق بالکسر ولا یظهر حاصله الا ان فی الملاحظه المطابق بالکسر لیس
الا لا المطابق بالفتح فان لزم الفرعیه ففرعیه الثبوت المطابق ای الحکایه
لوجود المثبت له فی الملاحظه والکلام فی مطابق هذا الثبوت ای
فی المحکی عنه لهذا الثبوت ولیس ظرفه الملاحظه حتی یسهل الامر بل الصعوبه
باقیه بحالها وانت لا یذهب علیک انه قد سلم هنا ان ظرف المطابق
لیست هی الملاحظة وقال فی حاشیه اخری من قبل ان القائل بتغایر
ظرف الوجود والاتصاف خلط بین المطابق والمطابق ومن هذا الظهر ان

طرف المطابق بالفتح ليس هو الذهن فلم يبق الطرف الا الخارج خصوصا او نفس الامر
الملغي فيها خصوص الذهنية فمطابق قولنا زيد موجود امر خارجي خصوصا او نفس الامر
فلم يبق هذا القول قضية ذهنية لكونه حاكيا عن مطابق خارجي او نفس امري
ولم يبق الوجود من المعقولات الثانية التي ظرف الاتصاف بها خصوص
الذهن بما هو ذهن فانظر الى ما في الكلام من الاضطراب قوله الشيخ
المحقق قدس سره لان جميع هذه الوجودات الزايدة اه هذا انما يتم لو ثبت
ان ثبوت جميع الوجودات مغاير لثبوت الاجزاء وهو في موضع خفاء وبسط
الكلام فيه موضع اخر وليت ساعدنا التوفيق بسط الكلام في موضعه ان شاء
الله تعالى قوله هذا مبني على ان العلة الخارجية اه قيد العلة بالخارجية اي العلة
التي تفيد وجود المعلول من دون ان يتوقف عليه قوام المعلول وتالفه
لان العلة الداخلية لا يجب ان تكون علة لجميع اجزائه وذلك لان حاجة
المركب ليس الا حاجة اجزائه في الوجود وليس له حاجة اخرى لان المحيل من
عدم المركب عدمان عدم المركب بعدم الاجزاء وعدم المركب بعدم نفسه مع
وجود الاجزاء والنحو الثاني من العدم مستحيل بالذات بنفسه فلا يحتاج المركب
في وجوده الى مخيل هذا النحو من العدم بل انما يحتاج في احالة النحو الاول من العدم
الى المخيل ومخيله ليس الا موجب الاجزاء فليست له حاجة سوى حاجة الاجزاء
فليس له علة سوى علة الاجزاء ثم اذا لم يكن موجد الكل موجد كل جزء موجد الكل
لان الكل عبارة عن جميع الاجزاء فتامل واذا انصفت الى ما تلونا حق
الانصاف فالمرجو ان قد ظهر لك فساد ما قيل هذه المقدمة وان كانت مستقلة

في مواقع

في مواضع غير عديدة كما للنمامحذو منه بالنقض والحل اما النقض فهو ان الكل محتاج
الى اجزايه فلو كان علة الكل علة الاجزاء لزم علية الشي لنفسه وقد غفل
هذا الناقض غفلة عظيمة وذهل عن قيد الخارجية واما الحل فلان المجموع
له وحدة اجمالية فمن هذه الحيثية يجوز ان يكون الكل متوقفا على الجزء ثم
في استعمال هذه المقدمة ههنا نظر لان تلك المقدمة مخصوصة بالعلة الفاعلية
كما يظهر من بيانها كيف اولا ترى ان البلقة موقوفة على محل السواد
وليس البياض موقوفا عليه وكذا هي موقوفة على محل البياض وليس
السواد موقوفا عليه قوله لامتناع ان يكون معدوما وذلك لان الوجود
الحقيقي لو كان متصفا بنقيضه اي بالعدم لكان امرا انتزاعيا وكان
له منشاء الانتزاع وكان هذا المنشاء هو الوجود والمنفي كذا في الحاشية
قدمنا الكلام في اثبات بما لا مزيد عليه قوله مع ان التناقض بالذات
اه فيه ان حقيقة التناقض كون مفهومين بحيث يلزم من صدق كل
في نفس الامر او على موضوع كذب الاخر فيها او عليه وبالعكس وهذا
المعنى غير مختص بالوجود والعدم الا ان يراد بهما الوجود والعدم الرابطان
ويخص التناقض بالقضايا بناء على النزل الا السواد وان لم يكن نقيضا
للسواد لكنه لازم للنقيض قطعا فيلزم الاستحالة قوله فان قلت الوجود
على راي من قال اه هذا الاشكال انما هو على اللفظ لا على المقصود فان
الوجود الحقيقي لا يتصف بالعدم بان يصدق عليه المعدوم كما ان سواد كان
هذا العدم نقيضا له او بوجوده ولعل المراد من النقيض في قوله لامتناع

الصادقة بالعدم الذي هو نقيضه ام مما يكون نقيضا له او نقيضا لوجوده بان يكون
رافعا له عن الواقع فافهم قوله مع ان المقدر آه قد يوجد في بعض النسخ وفيه
ما فيه الا ان تقابل هذا الوجه مبني على الاشتراك معنى كما هو المشهور من القائلين
بزيادة ووجه ما اشار بقوله وفيه ما فيه في الحاشية المنقولة بقوله وذلك لان
الزيادة ايضا لا يستلزم الوحدة فلا يتم الدليل قوله ان طائفة من المفهومات
اه يعني ان طائفة من المفهومات يحمل على انفس مفاهيمها بحيث ينعقد قضيه
طبيعيه او مهمله قد باتيه صادقه في ضمنها ولا يسري الحكم الى الافراد والا يحمل
المفهومات على انفسها بالحمل المعتبر في المحصورات ضروري لا محال
توهم التخصيص فيها وهذا انما يكون اذا كانت مبادي تلك المفهومات قائمة بها
قوله وبعضها محمولة عليها نقائضها بحيث ينعقد قضيه طبيعيه او مهمله مذكورة
واما حمل نقائضها عليها بالحمل المعتبر في المحصورات اي الحمل الساري
الى الافراد فممتنع قطعا ولعل هذا هو مراد الشارح المحقق قدس سره بقوله وانما
المستحيل الصادقه مواطاة فلا اشكال في كلامه اصلا وحمل النقائض انما
يكون فيما لم يكن مبادي تلك المفهومات قائمة بها وما قال الصدر المعاصر
للمحقق الدواني رد ان النقيض الشيء لا يكون محمولا على الشيء اصلا والمحمول
على الجزئي مفهوم اللاجزئي ودال مسماه الذي هو النقيض مكابرة لم يحصل
ما عناه قوله لان العدم الذي هو نقيضه محمول بالحمل الذاتي اه هذا على سبيل
التنزل والتحقيق وما يحكم به النظر الدقيق وبذكره في بحث التقابل بان العدم
المضاف اليه في عدم العدم ان كان بمعنى سلب الوجود فهو مقابل غير محمول

طائفة المفهومات يحمل على انفس مفاهيمها

وان كان

وان كان بمعنى السلب المطلق فهو محمول وغير مقابل وبهذا اندفع الشبهة المشهورة
لدائي الحاشية ويرد عليه ان العدم المطلق اي السلب المطلق اعم من
ان يكون سلب الوجود او العدم مرفوع النسبة لعدم العدم والمرفوع نقيض
لرفعه فقد لزم صدق نقيضه عليه لكن الذي قال في بحث التقابل لا يرد عليه
الايراد بهذا الوجه فانه قال سيائك السلب المطلق على وجهين الاول
ان يلاحظ مع الاطلاق والثاني ان يلاحظ نفس طبيعته لا مع الاطلاق
وسلبه على الوجه الاول غير معقول لكونه سلطا لنفسه فهو على الوجه الثاني
ويجتمع مع ثبوته فبناء على هذا حاصل الجواب ان العدم المضاف
اليه في عدم العدم ان اخذ سلب الوجود فغير محمول عليه وان اخذ السلب
الاعم منه فان اخذ على الاطلاق فسلبه غير معقول وان اخذ نفسه من حيث
هو فسلبه ليس نقيضا له فالنقيض غير محمول وبه اندفع اندفع الاشكال
المذكور في الحاشية الا انه وانت لا يذهب عليك انه ان اراد بقوله
فسلبه على الوجه الاول غير معقول ان سلبه على الوجه الاول لا مفهوم
له فهو ظاهر الفساد كيف وسلب السلب الماخوذ من حيث الاطلاق
مفهوم متعقل النسبة وان اريد ان ليس له مصداق فحق لكن لا يلزم منه ان
لا يكون بينه وبين ما اضيف اليه تناقض فان استحالة مصداق بمفهوم
لا ينافي كونه نقيضا لشيء اصلا فالاخرى ان يكتفى بما في اصل الحاشية
من ان الصدق من قبيل صدق الذاتيات لكن الاشكال بالتدافع
الذي بين الفرعية والنقضية الذي تصدى لدفعه في بحث التقابل بهذا

الجواب باق كما كان بل نقيضه ليس محمولا اصلا اه هذا مبني على ان نقيض
الشيء الرفع دون المرفوع في نقيض عدم العدم رفعه وهو عدم عدم العدم
لا مرفوعه الذي هو العدم قال في الحاشية لانه يلزم على تقدير ان يكون عدم
العدم نقيضا للعدم يلزم ان يكون للعدم نقيضان احدهما الوجود والاخر
عدم العدم انتهى وهذا الكلام يدل على ان المرفوع بعدم العدم بمعنى سلب
الوجود فمعنى عدم العدم سلب سلب الوجود وليس الامر كذلك لان منشاء توهم صدق
نقيض عدم العدم عليه انما يتوهم في عدم العدم الذي مرفوعه السلب المطلق
الاعم من سلب الوجود وسلب السلب اعني السلب ثم القول بكون
الرفع نقيضا دون المرفوع كلام ظاهري فان معنى التناقض كما يتحقق بين
الرفع والمرفوع كذلك يتحقق في العكس ولو سلم فلا شك ان المرفوع لازم
مساو لنقيض الرفع والمراد بالنقيض بالعم هذا اللازم المساوي وقال
في حاشية اخرى بهذا يندفع الاشكال بان للعدم نقيضين والوجود وعدم
العدم وقد تقرر ان التناقض لا يتحقق بين الا مفهومين وكذا يندفع الشبهة
المشهورة وهي ان عدم العدم المطلق فرده ونقيضه وبينهما تدافع اذ الفردية
تقتضي الحمل والتناقض تقتضي امتناعه انتهى اعلم ان الاشكال الاول
كما ترى فيما يتحقق فيه التناقض حقيقة وهي القضايا على ما نص عليه المحقق
في حواشي التجريد وقد مر جوابه واما التناقض في المفردات فمعنى التباعد
وبهذا المعنى لا يظهر استحالة ان يكون مفهومان متساويان واقعان على غاية
البعد عن مفهوم واما الاشكال الثاني فلا يمكن ان يندفع بهذا الجواب فانه لو سلم

ان المرفوع

التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين

ان المرفوع ليس نقيضا للرفع للنه لا اقل من انه لازم مساو للنقيض فيلزم ان
يكون نوعا و لازما مساويا للنقيض وهذا في قوة استحالة كون الشيء نوعا ونقيضا
والجواب الذي اختاره في بحث التقابل قد عرفت حاله فالحق في الجواب
ان الفردية والنقيضية انما يستحيل اجتماعهما في مفهوم يكون صادقا في نفس الامر
على شيء لانه يستلزم اجتماعهما صدقا في ذلك الشيء الفرد واما اذا كان مفهوم
بحيث يمتنع صدقه في نفس الامر على شيء ويكون من الكليات الفرضية
فلا امتناع في اجتماع الفردية والنقيضية فيه فمفهوم عدم العدم لما
لم يصدق على شيء في نفس الامر فلا باس بكونه فردا للعدم ونقيضا له لا سيما
هذا المفهوم في قوة رفع النقيضين لان العدم بمعنى السلب المطلق امر
شامل للنقيضين فرفعه في قوة رفع النقيضين فلا باس في فردية للنقيضية
التي في قوة اجتماع النقيضين فان استلزام ارتفاع النقيضين لاجتماعهما
امر شهير فتدبر وقد اجاب صاحب الافق المبين بوجه هو اضحوكة عند العقلاء
بل اضحوكة للصبيان لفضح قائله لذي الخاصة والعامة ويرد به اسفل السافلين
في نظر الكافة وقال فقال لك انه الفيحل سائل بما اصلناه في قسطاس
الفردية ومن مستصعبات الشكوك المفصلة اخليق لك ان تجدان حكمت
القسطاس ان عدم العدم فرد من افراد العدم باعتبار انه طبيعة العدم
مع قيد لا من حيث الخصوص القيد في نحو لحاظ التعين والابهام فانه من
حيث تلك الخصوصية هو هذا الفرد بخصوصيته وهو شيء غير طبيعة الفرد في ذلك
اللحاظ ومقابل له من حيث الخصوصية لا من جهة مطلق الفردية ولا اظن لك

ان الشك فيما الحكم به فطرة العقل مالم يكن سقيم الطباع ان التقابل انما هو بين

التقابل وشيح مطلق الفردية لاعنه وبين المتخصص بخصوصية الفردية على التميز

من غير ان يحمل الملحوظ بالملاحظ شيح الفردية غير متميزة عنه وان كان ذلك

الشيح وهذه الخصوصية متخالطين في الوجود دانت لا يذهب عليك انما سليم

الفطرة والسوي الفطنية ان هذا الشيء عجاب يستحق قائله ان يقول له اولو

الالباب انها المتاصل الاصول المخترعة المموهة لم تنقلب على عقبيك

من الايمان بالحق وسكت بعه العقل على اتباع قول الصدق فكيف

يجوز عدم منافاة خصوص الفردية للتقيضية اوليس من الفطريات

الا دايل عند من عصمه الله تعالى من الغواية والغباوة ان التقابل يابى

عن الفردية مطلقا دليس الفردية تقيضي صدقه على ما يصدق عليه الفرد

الذي يابى عنه التقابل ومعنى قول المحصلين ان شيح الفردية مناف

للتقابل انه كلما يصدق عليه مفهوم الفرد ويكون مصداقا له لا يصلح ان

يكون مقابلا له لا ان شيح الفردية مضاف له وخصوص الفردية غير مناف

وهذا لا يصح ولا يكن من العادين ثم انه دفع بهذا الوصل الملمع الشك المشهور

المفصل المسمى بالجذر الاصم وهو ان قول القائل كل كلامي من الساعة

كاذب سالتاعن غيره من الكلام يلزم من صدقه كذبه صدقه فلا يمكن صادقا

ولا كاذبا فاجاب هذا الناكل عن الحق وبين بعبارات مظنة ملمعة مخذ الادهام

دموذية للعقول لدى الاعادة والابهام وهي ان نفس هذا العقد انما يكون

فرد الموضوع من حيث انه طبيعة الكلام في هذه الساعة مع قيد ما لحضر

تلك

تلك الطبيعة لا من حيث انه حمل فيه خصوص هذا المحمول على هذا الموضوع
فانه مناط خصوص الفردية معيار شيخ الفردية على ما تعرفت من قبل الان
نسب اظنك مشتكا ان ما يجب سراية الحكم على العنوان الى ما هو من افراد
انما هو شيخ الفردية لا خصوص هذه الفردية فان خصوص كون الشيء هذا الفرد
بخصوصه اعتبار فيه غير اعتبار كونه فرد او الاعتباران مفصول احدهما عن
الاخر في لحاظ التعين والابهام الذي هو بعينه ظرف الخلط والتعرية باعتبارين
وما يجب سرايه الحكم على العنوان الى الفرد انما هو اعتبار كونه هذا الفرد بخصوصه
فاذن نفس هذا العقد مع عزل النظر عن خصوص هذا المحمول يدخل في شيخ ما هو
فرد هذا العنوان فانما لسري الحكم اليه من تلك الحيثية وهو معزول بحسب تلك
الحيثية عن خصوص ذلك المحمول لخصوصه اذ خصوص المحمول انما هو بحسب خصوص
الفردية وليست السراية بحسب ذلك الاعتبار وانما استلزام الصدق
للكذب وبالعكس باعتبار خصوص المحمول لا بالاعتبار الذي بحسبه السراية
انتهى وانت لا يذهب عليك ان هذا الرجل لا يجتنب عن الاوهام
الموقعة في الظلمات والاقوال الشعرية المهلكة في الحفرات اولا ينفكر
في الايات وما نصبت للهداية الى الحق من الدلالات اما فهم ان الحكم
في المحصورات والثبوت في القضايا المحيطات لو لم يصر الى خصوصيات
الافراد لعقم الشكل الاول الذي هو من ابرع المنتجات فانه ح الحكم انما سرى
الى شيخ ما هو فرد الاوسط ولم يجز منه الى خصوصيات ما هو مندرج تحته فلم ينل
الاصغر الذي هو خصوص فرد من افراد الاوسط من حكم الكبرى شيئا فلم يلزم

النسخة فقد بان ان الحكم كما يسري الى شخ الفردية يسري الى خصوصها وهذا ضروري
لا يشكل عنه الا موف القريحة واذا كان الامر بهذا القسطاس السوي القويم
وجرى نهر البرهان على هذا المنهج المستقيم فقد لزم ان يسري الحكم بالكذب
في هذا العقد الى نفسه بما انه حكم فيه بهذا المحمول على هذا الموضوع ويرجع الاشكال
فهو في فح قد استحق هذا المعجب بنفسه ان يقال فيه لا تفرح كما فرح من قبل الظالمون
ولا تنكل عن الحق كما نكل سالف الزمان الناكلون ولا تكن من الذين
يحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا ولا تحسبنهم بمفازة من عذاب اللوم واذا قد
جرى بنا الكلام الى ذكر هذا الشك فحري بنا ان نذكر حله المقبول عند
الطبع السليم هو ما افاده الخائض في بحر التدقيق العارض على لآلي التحقيق
ذلك المحقق الذي لم يظفر على مثل تحقيقاته احد من فرسان الفلسفة
وقد نال بالقدح المعلى في تفكيك عقود الشبهات المعضلة وهو ان
هذا الكلام ليس بخبر حتى يكون صادقا او كاذبا وتحقيقه ان الخبر لا بد فيه
من حكاية عن امر يكون متحققا دون تحقق الخبر ويكون هو في حد ذاته
بحيث ينتزع عنه النسبة العقدية ويكون مرادة وحكاية عنه وهذا مفقود
في هذا القول فانه ليس هناك امر سوى هذا القول فليس هناك امر يصح عنه
انتزاع الكذب ثبوتا او سلبا ولا يصلح نفس هذا القول بهذا الوجود ان يكون
محكيا عنه اذ الحكاية عن نفسها غير معقول فح نحو هذا القول امر مغاير
لهذا القول موجود دون وجوده فيقال الحكاية صحيحة ويكون ذلك القول
المغاير كاذبا فيصدق هذا القول او ليس كاذبا فيكذب هذا القول وح لا

الاشكال

اشكال واما النفس هذا القول ولا حكاية فلا خبر ولا صدق ولا كذب وهذا الخلاف
قولنا كل قضية تحتمل الصدق والكذب فان هذه القضية داخلة فيه لان
لها وجودا سوى وجود هذه القضية حين الحكاية اما في ذهن غير القائل او في
ذهنه فقد تحقق محكي عنه وضع الحكاية واما نفس هذا القول في وجود الحكاية
فليس داخلا فيه البتة فلو قصد الحكاية عنه في هذه القضية لم يصح البتة و
اذا رتب ما تلونا عليك علمت اندفاع الشبهة بمعارضتها من اخذ القول
في صورة الشخصية كقول القائل كلامي هذا كاذب ثم لا يتجه اليه جواب
الانق المبين ولو سلم صحته في صورة الكلية واحد القولين في صورة الكليتين
ان يقال في الجمعة كل كلامي يوم الجمعة صادق وفي الجمعة كل كلامي يوم
الخميس كاذب فيلزم من كذب كل صدقه وبالعكس واعترض عليه الخونساري
بوجوه منها ان احتمال الصدق والكذب ليس مرجعه الا الى ان المخبر حكم فيه بثبوت
شيء لشيء فان كان المحكوم بالثبوت ثابتا في نفس الامر كان الخبر صادقا
والا كان كاذبا وههنا قد اشير بكلامي الى هذا الخبر وحكم بثبوت الكذب فان
كان الكذب ثابتا كان الخبر صادقا والا كان كاذبا فلا معنى لنفي الخبر
ونفي الصدق والكذب عنه ومنها ان مرجع الصدق والكذب الى
امكان اجتماع النسبة المعلومة بحسب تحققها الذهني مع تحقق تلك النسبة
وعدمها وهذا متحقق فيما نحن فيه اذ ليس معنى تحقق النسبة وعدمها الا ان يكون
الموضوع الذي اخبر عنه متصفا بالمحمول او لا يكون وظاهر ان المخبر عنه الذي
هو نفسه متصف بالكذب او ليس متصفا به ومنها ان اندفاع النقض لكل قضية

يحتمل الصدق والكذب كما ذكره المحقق بانه اذا لاحظها غير القايل به يحقق بين موضوعها
ومحمولها نسبة واقعية جاز فيما نحن فيه ففي هذه القضية الغير لم ينبه الحكاية الى
واقع كما لم ينبه نحن فيه بعدم الانتهاء لو فرض الخبرية نفس خبرية هذا القول ومنها انه ظاهر ان
المتكلم بهذا القول قصد الاخبار كما في ساير الاخبارات فلا معنى لنفي الخبرية وانت
لا يذهب عليك ان المخبر انما حكم في الخبر بثبوت شي لشي متصور مغاير لهذا
الثبوت وفيما نحن فيه ان كان مغاير لهذا الخبر وجود مغاير فهو المحكي عنه
فان كذب صدق هذا الخبر وان لم يكذب كذب هذا الخبر وان لم يكن وجود
مغاير فلا يمكن الاخبار عنه ولا يحدي قوله قد اشير بكلامي الى هذا الخبر وحكم
بثبوت الكذب لانه لم يحكم على وجه الاخبار عنه بعقد لازمه الذي ذكرنا
فاندفع الاول ومعنى تحقق النسبة في الخبر ان يوجد مصداق سوا ان موضوعه المغاير
لهذا الحكاية بحيث يصح انتزاع المحمول على وجه الحكاية وبينها فرد موضوعه
نفسه فاندفع الثاني واما اندفاع النقض فبان الخبر المذكور داخل في المصداق
باعتبار وجوده بوجود مغاير اما في ذهن المخبر او في ذهن غيره وان قصد الحكاية
عن هذا الخبر الموجود لم يصح قطعا واما فيما نحن فيه فليس له مصداق موجود مغاير
للخبر بحيث يتعين للمصداقية وينتهي الى مصداق لم يكن حكاية فاندفع الثالث
وظهور قصد المخبر الاخبار ممنوع لفقد شرط الاخبار والحاصل ان الذي يلزم
للحكاية وجود مخبر عنه مع قطع النظر عن وجود الخبر حتى يصح المطابقة واللامطابقة
ولا يصح الحكاية عن شي على سبيل الدور او التسلسل فان الوصفين
متنافيان متكافيان فلا يعرضان لنسبة واحدة بالقياس الى شي واحد

ولا يوجد ان

ولا بوجدان بدون الانتهاء الى محكي عنه لا يعرض له وصف الحكاية وفيما نحن فيه
المخبر عنه بهذا النمط مفقود فلا يصح الحكاية اصلا فلا يصح الجزئية بحال ثم اجاب
الخوانساري من عند نفسه وقال الصواب في الجواب ان هذا الخبر خبر
لكنه ليس بصادق ولا كاذب فان الخبر الذي انتهى الى محكي عنه مغاير له
ولا يكون حكاية عن شيء يجب فيه الصدق او الكذب واما خبر لم ينتهي
الى محكي عنه كذلك بل انما يتسلسل سلسلة الحكايات او يدور
فلا يكون صادقا ولا كاذبا اذ الصدق والكذب انما يكون من جهة المطابقة
والمطابقة لا يتصور بدون الانتهاء الى محكي عنه كذلك ثم لما كان الايراد
ان الاولان غير ساقطين قرر الكلام بوجه اخر هو ان للكلامات المتسلسلة
بان يكون الاول حكاية عن الثاني والثاني عن الثالث وهكذا او الدائرة
بان يكون الاول حكاية عن الثاني والثاني عن الاول بوسط او بغير
وسط اعتبارات احدها انه مبدأ للسلسلة داخل فيه بهذا الاعتبار
صادق ولا كاذب وثانيها ان يعتبر السلسلة من الثاني وكون الاول
خارجا عن السلسلة وبهذا الاعتبار يكون كاذبا لانه حكاية عن شيء
ليس صادقا ولا كاذبا وثالثها ان يعتبر السلسلة من الذي يعتبر الثاني
فيكون الاول صادق لانه حكاية عن موضوع متصف بالكذب والثاني كاذب
لانه حكاية عن مبدأ السلسلة التي ليست صادقة ولا كاذبة والحاصل
ان الداخل في السلسلة لا صادق ولا كاذب والخارج منها قريب الى
المبدأ كاذب والبعيد عنه صادق واما السلسلة الدائرة فاحد اعتباراتها

انها حكاية لا تنتهي الى محكي عنه وهو بهذا الاعتبار لا صادق ولا كاذب وثانيها انها
حكاية عن شيء هو حكاية لا تنتهي الى المحكي عنه وهو بهذا الاعتبار كاذب حكاية
عن امر باثبات الكذب وهو الكاذب كما انه لا صادق وثالثها انه حكاية
عما هو حكاية من دون الانتهاء الى واقع وهو بهذا الاعتبار صادق والمحكي
عنه له كاذب وقد بلغ في بيانه مبلغا من الاطناب ولم يحصل ما اذا اراد لان
الكلام الذي هو مبدا السلسلة وان كان حكاية عن الكلام الذي يليه
فهذا الكلام اما بحيث يصح انتزاع الكذب فالكلام الذي في المبدا صادق واما
بحيث يصح انتزاعه فهو كاذب وان لم يكن حكاية فلا تسلسل ولا دور وتم
ما قال المحض الدواني ره وبالجملة انكار الصدق والكذب بعد الاعتراف
بالخبرية خروج عن حكم الفطرة فافهم قوله الا ان يقال ان العدم الذي
يضاف اليه العدم اه هذا الاستثناء لا يصح متصلا فان ما تقدم ليس
الا ان عدم العدم لا يحمل عليه نقيضه لان نقيضه الرفع وهو غير محمول الا المرفوع
وقال هذا الكلام ان عدم العدم محمول على نقيضه الذي هو عدم عدم العدم
فهذا لا يصلح دافعا نعم لو كان اصل الكلام ان العدم نقيض الوجود وهو
غير محمول على عدم العدم يتوجه اليه ان يقال المراد بالعدم الذي اضيف
اليه العدم سلب مطلق وهو ليس نقيضا للوجود وانما النقيض له سلب
الوجود فالظاهر ان كلمة الا بمعنى لكن وهذه افادة جديدة يعني ان عدم
العدم ليس نقيضه محمولا عليه لكن هو محمول على نقيضه الذي هو عدم عدم العدم
ان اخذ العدم المضاف اليه اعم من عدم العدم وعدم الوجود وعدم

الوجود

الوجود قوله لكن بهذا الاعتبار صار اعم من نفسه لقائل ان يقول ان المضاف
اليه في عدم العدم لما كان بمعنى السلب الشامل للنقيضين فيكون رفعه
في قوة رفع النقيضين فلا يكون له مصداق لا نفسه ولا غيره فلا يكون
اعم من نفسه وايضا العدم اعم من عدم العدم لا اخص فلعله اراد بالعدم المضاف
اليه طبيعة السلب من حيث هي اعني موضوع المهملة فرفعه يكون بانتفاء فرد
منه فلا يكون في قوة رفع النقيضين وانعكاس النسبة انما يكون اذا اخذ
المسلوب الشيء المطلق اعني موضوع الطبيعة حتى يكون انتفاؤه بانتفاء جميع
الانحاء لكن يرد عليه ح ان الكلام كان في عدم العدم الذي هو نقيض العدم وعلى
هذا لم يبق نقيضا له فتدبر قوله فكان محمولا على نفسه بالعرض وهذا ظاهر فان الشيء
لا يحمل على نفسه بالحمل الشائع حملا بالذات والا لكان ذاتيا لنفسه او نوعا له
لكن يرد عليه ان المعاني المصدرية لا تحمل بالحمل الشائع الا على حصصه عند
المحشي ره فكيف تحمل على نفسه بالعرض قوله فكان من قبيل حمل المعنى الواحد
على النقيضين وهذا يقتضي ان يكون حمل عدم العدم على عدم عدم العدم
حمل عرضي وهذا غير مستقيم لان عدم العدم مطلق بالنسبة الى عدم عدم العدم
وحمل المطلق على المقيد كيف يكون عرضيا فهذا المفهوم ان كان محمولا على
نفسه حملا عرضيا فليس محمولا على نقيضه كذلك بل كحمل النوع على ما هو
نوع له فافهم قوله فان كان مبدا او منكر النوع اه المشهور في تفسير الكلي
المنكر النوع الكلي الذي يكون محمولا على نفسه بالحمل الاولي وبالحمل الشائع
في ويفهم من كلام المحشي ره في مرصد الثالث ان المبدا الذي يكون محمولا

على فرده حملا شايعا عرضيا ومحمولا بالاشتقاق لو تحقق فانه مع عند المحشي وه
وهو ايضا داخل في الكلي المنكر النوع وعلى هذا صار حاصل الدليل ان عروض
شيء لنفسه اشتقاقا ومواطاة يستلزم عروضه للمشتق من ذلك الشيء المعروض
اشتقاقا والذي مبداه منكر النوع مبداه وعارض لنفسه باحد الوجهين فيكون
عارضا لمشتقه الذي هو نفس الكلي اشتقاقا فيلزم حمل الكلي نفسه بالعرض
لان عروض المبداء يستلزم حمل المشتق وح يرد عليه النقض للمبادي الخارجة
عنها فانها محمولة على المبادي حملا بالعرض وليست عارضة للمشتقات
وهذا ظاهر جدا وان حمل كلامه على المشهور يكون حاصله ان عروض المبداء
لنفسه اشتقاقا يستلزم عروضه لمشتقه اشتقاقا الى اخر الدليل وح لا يتم الدليل
ايضا كما قيل لتوجه المنع الى تلك المقدمة ويستند بعروض المبداية للمبداء
من دون عروضه لمشتقه فتدبر قوله وهو يستلزم اه انما يتم لو ثبت ان كل
ما يعرض المشتق يعرض للمبداء وفيه ايضا منع ظاهر فان الاشتقاق عارض
للمشتق وليس عارضا للمبداء فتامل قال المصنف فقد يكون وجود الوجود نفسه
قال الشيخ المقتول فعلى هذا لم يكن حمل الموجود على الموجودات بمعنى واحد بل
يكون الماهيات موجودة بمعنى انها قام بها الوجود والوجود بمعنى انه نفس الوجود
الجواب ان المراد بالموجود ما يترتب عليه الاثار ويمكن الاشارة اليه وهذا مفهوم
واحد لكن الكلام في ان صدق هذا المفهوم على الموجودات لقيام شيء مبداء
الاثار او ان الاشياء تترتب عليها الاثار بانفسها فالمجيب يقول ان
الماهيات المغايرة للوجود تصير مترتبة الاثار بقيام الوجود الذي هو منشاء ترتب

الاثار

الآثار والوجود موجود اي ترتب الآثار وهذا لا يوجب اختلاف معنى الوجود
في الموجودات وهذا كما ان البصر ما كان بحيث يظهر على الابصار ويوجب
ظهور امور اخرى عليها وهو مفهوم واحد يصدق على الاجسام البصرة لقيام
النور واما النور فيه بنفسه اي ظاهر على الابصار بنفسه ومظهر لغيره بنفسه وقد
يقال هذا المفهوم المشتق من الوجود المصدري ومفهومه واحد صادق
على الموجودات كلها ومنتزع عنها كما ان الوجود المصدري معنى واحد
صادق عليها ومنتزع منها لكن الكلام ههنا في الوجود الحقيقي فهو معنى
زائد على الماهيات يوجب قيامه بالماهيات صدق الموجود المشتق
من الوجود المصدري عليها وانتزاع هذا الوجود المصدري عنها واما
الوجود الحقيقي فهو نفسه مما يصدق هذا المفهوم وينتزع عنه هذا المفهوم
قال فيه نظر والموجودية بنفسه تستدعي عدم الاحتياج اه الموجود بنفسه
عبارة عن كون نفس ذاته مصداق الموجودية وهذا لا ينافي الاحتياج كيف
ويجوز ان يكون الذات التي هي مصداق الموجودية باطلة في حد ذاتها
وتحتاج الى متقرر متقرر لها الجاعل جعلا بسيطا فيصدق الموجودية بتحقق
مصداقه واذا لم تقرر الجاعل بقيت باطلة ولا يصدق الموجودية بعدم
تحقق المصداق وتقرره لا يكون المصداق غير كاف في المصداقية
نعم عينية الوجود انما ينافي الاحتياج بعد تقررها وهو مسلم ومثل هذه العينية
مثل الذاتيات فان مصداقها نفس الذات المتقررة فاذا تقررت
وتذوتت تحقق الصدق واذا لم تقرر لم يتحقق ولعل هذا غلط باشتراك

الاسم فان الموجودية بنفسه قد يطلق على عدم الاحتياج الى الجاعل وقد يطلق
ويراد بها كون نفس الذات مصداقا له والقايل ظن المعنى الاول
والمحقق المعنى الثاني قوله لانا نقول العينية بمعنى الاحتياج اه فيه ان
هذا الفرق تحكم مما لا وجه له كما سنفصل ان شاء الله تعالى قوله منشاء الا
نتزاع لم يرد به علة ثبوت الموجودية بل المراد بها يكون مصداقه ويكون
الحكاية عنه بالموجودية كما ان السواد منشاء لانتزاع الاسود بمعنى انه مصداق
له قوله هو الوجود القايم بنفسه الواجب لذاته قد اضطرب عباراته فبعضها
يفيد ان منشاء انتزاع الموجودية ومصداقها نفس ذات الواجب
تعالى شانه وبعضها يفيد ان المصداق انتساب اليه تعالى وقد ابطلنا هذا
القول بتقديم من قبل والان نعود اليه فنقول مصداق الصادق يكفي لصدقه
ولا ينتظر الى امر اخر بعد تحقق المصداق في الصدق وهذا ضروري اولي والفر
وجوب صدق شي على شي بمعنى وجوب مصداقه واذ انتظر في الصدق
بعد تقرر المصداق لايكون المصداق واذ تقرر هذا فنقول لوكان ذات
الواجب تعالى شانه وجودا لكل موجود لما صح العدم على شي لتحقق مصداق
موجوديتها دائما بل وجوبا لكن الممكنات فيها ما هي معدومة ثم تصير موجودة
وكلها جايزة العدم مع تحقق الواجب فالله ان يكون مصداقه شيئا
اخر غير ذاته تعالى ولوكان مصداقه الانتساب فهذه النسبة ان كان صفة
الممكن الموجود انضماميه او انتزاعية فقد ابطله المحشي ره وان كان صفة
الواجب فهي اما انضمامية فضمانه قديم غير مجعول بالاختيار فيكون صدق

الموجودية قديما وغير مجعول بالاختيار لما علمت ان بعد تحقق المصداق لا ننظر
الى شيء اخر واما انه اعتبر اغنيه فلا بد من منشا اما الذات واما صفة منضمة
اليها وقد بطل الشقان فقد بان لك ان الوجود الحقيقي للممكن ان يكون
واجبا ولا صفة من صفاتها فافهم قوله لانه ليس قائما بالماهية اه هذا الاستدلال
لا يغني من الحق شيئا الا اذا بطل العينية وثبت الزيادة وستعلم ان دلايل
اثبات الزيادة وابطال العينية مدخولة ان شاء الله تعالى قوله وتلك الحقيقة
على ما حكم به النظر الدقيق اه يعني ان تلك الحقيقة مصداق لهذا المفهوم
المصدري لا ان هذا المفهوم عنوان لها وصادق عليها كما يزعم الاكثرون
وهذا ابناء على ما يدعيه من ان المعنى المصدري لا يصدق على امر عيني
ويخالف هذا ما سيصرح المص والش رحمهما الله تعالى قوله لانه موجود
بغيره اه ان اراد بالموجود بالغير ان موجوديته بتاثير الغير فيه تاثير البسيطا
في جوهر الذات لتقرره فهذا مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون مصداق حمل
الموجودية زايدا على حقيقته كما قد علمت وستعلم ان شاء الله تعالى وان
اريد ان موجوديته بتاثير الغير تاثيرا مولفا في صيرورة الذات موجودة
فلا نسلم ان الممكن يحتاج الى هذا النحو من التاثير بالذات بل انما يحتاج في
تقرير فقط وان شئت قلت في تقرير الوجود فتاثيره في هذا التقرير بعينه
التاثير في صدق الموجودية كما ان التاثير وتقرير الذات بعينه التاثير
في صدقه الذاتيات وان اراد ان مصداق الموجودية ليس نفسها بل بمداخلة
الغير وهذا اول الكلام لا بد له من بيان ولعله اراد الشق الاخير وانما

ادعى به انكالا على ما سبطر من دليل الزيادة قوله فالواجب سبحانه وجود خاص اه
اي وجود حقيقي بنفسه مصداق الموجودية قال في الحاشية واعلم انه دفع الخلاف
بين السيد صدر الدين محمد وبين المخدوم جلال الدين محمد رحمهما الله تعالى في
ان للواجب مهية ام لا فقال السيد انه هو الوجود ولا مهية له لان المهية هي الحقيقة
المعراة عن الوجود وهو سبحانه منزه عن اطلاق المهية واحاطة الاعتبارات
وقال المخدوم جلال الدين محمد له مهية ومهيته هو وجوده انتهى الخلاف بينهما
في ان له استحالة مهية ام لا الشهير لكن ما استدل به من قوله لان المهية اه لم يوجد
في كلامه والذي يوجد في كلامه ان ماله وجود فهو ممكن وفي بعض كلامه ان حقيقته
لا تحصل في العقل فلا يجاب به عن السوال بما هو قال بعض ناظري هذا الكتاب
لا شك ان ذاته تعالى مصداق للموجودية ومبداء الآثار فهو وجود خاص حقيقي
بالاتفاق بينهما ولا نزاع في اطلاق لفظ المهية فالصدر المذكور اعتبر التعرية
عن مفهوم الموجود وغيره من الاوصاف مطلقا فيجب كونها معقولة وهي
مستحيلة فيه تعالى لانه وجود خاص فقال لا مهية له والمحقق الدوانى
رحمه الله تعالى اعتبر بينهما التعرية في اعتبار العقل عن جميع الصور والاعتبارات
والانحو بكلها فيجوز كونها هوية شخصية وهذه التعرية ضرورية فيه غير محذورة فقال
باطلاقها عليه فالنزاع ليس الا بحسب اللفظ وهذا بعيد جدا فان الصدر المذكور
لم يرض بما قال المحقق الدوانى ره واعترض عليه بانواع الايرادات
وانكر كونه سبحانه وجودا بحتا قائما بذاته ثم قال معنى عينية الوجود عينية مفهوم الموجود
بمعنى ان ذاته تعالى هو الموجود المعرى عن المهية فالموجودات التي سواه

سواه

سماء موجودة وارض موجودة وحيوان موجودة واما الواجب سبحانه فموجود
محض ليس شيئا موجودا ولو كان النزاع لفظيا لما شنع كل منهما الذي لبرد الآخر
وهذا بعيد عمن له ادنى ممارسة فكيف عن امثال المحقق الدواني نعم ما
قال ذلك الصدر رحمه الله تعالى غير محصل الى الآن فانه يوهم ان معنى قولهم
وجود الواجب عينه ان الواجب لا ماهية له تحكم عليه بانه موجود بل هو
وجود بحت وزعم ان قول المحقق رحمه الله تعالى ان ذاته ذات بسيط
وجود بمعنى ان مصداق الموجودية نفسه قول باطل فانه يلزم عليه ان
يكون له سبحانه ماهية غاية الامر انها نفس الوجود ويصح عليه الحكم بانه شيء
موجود وبلغ في بيانه وتكريره وتاكيده مبلغا وسود الاوراق ولم يدر ماذا اراد
ان اراد نفي الحقيقة الكلية فماله ان ليس له حقيقة كلية يحتاج في ان
يصير موجودا الى امر زائد فهذا العينية ما تقول المحقق الدواني رحمه الله تعالى
فلا وجه للرد عليه وان اراد ان ليس له تعالى ذات يحكم عليها بانها موجودة
كما افصح عنه كلامه ولعل كلامه نص فيه ففيه اعتراف بان لا ذات له
سبحانه فهو شيء محض تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم انه قد اعترف
بانه تعالى موجود بحت فان اراد ان ذاته تعالى نفس هذا المفهوم فهو ضروري
البطلان لانه مفهوم منتزع تابع الانتزاع فكيف يكون ذاته تعالى نفس هذا
المفهوم ومع هذا يلزم ان يكون له تعالى ماهية هو نفس الموجود ولان نفس
مفهوم الموجود والنص ماهية من الماهيات وان اراد ان ذاته تعالى فرد من
افراد هذا المفهوم لكنه موجود بنفسه لا يمكن ان يحمل الى شيء غير موجود بنفسه

كالمهية الكلية ونحوها مع له ذات يصح الحكم عليه بانه موجود ويكون ذاته هو الوجود

بعينه وهذا بعينه ما قال ذلك المحقق فلا وجه للرد عليه ثم ان الدليل المنقول عنهم المذكور

في المتن وغيره انما مقتضاه ان ذاته تعالى نفس الوجود ومصداق الموجودية

لا ان ليس له تعالى ذات يحكم عليه بانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا و

بالجملة لا يظهر لكلامه وجه يجوز العقل صحته ويكون ردا لقول المحقق الدواني ره

قوله وفي الواجب تعالى الاول والثاني زايدان اه هذا الكلام من المحشي ره

نص على ان حصة من الوجود المطلق عارضة للواجب تعالى شانه والذي

عين الذات انما هو الوجود الحقيقي ولا يلزم عليه ان يكون الباري عز وجل

موجودا بوجودين احدهما الوجود الذي هو نفس الذات والاخر هذه الحصة

وذلك لان مناط الموجودية هو الوجود الحقيقي الذي هو نفس ذاته تعالى

واما الحصة من الوجود فلغو في الموجودية قال الخوانساري هذا قول خلاف

المعقول وحكم لا يطابق احكام العقول بل هو من الخرافات اذ لا معنى لان

يقال حصة من السواد قائمة بزيد وان زيدا ليس باسود بهذا القائم فلا بد عند

القول بعروض الحصة من الوجود القول بكون موجودية بهذا القائم وح يلزم

كونه سبحانه موجودا بوجودين وهو باطل بديهة وايضا يلزم الاشكال بان هذا

المفهوم العام الذي من المعقولات الثانية زايد فلا بد له من علة وعلته

لا يمكن ان يكون ذاته بل غيره فيلزم المحذور ولم ينفع العينية في الجواب

وما ذكر ميرزا جان ره لا يجدي اذ حاصله ان الموجود انما خوذ من المعنى العام

يطلق عليه تعالى لكن موجوديته تعالى ليست به انما الموجودية بالماخوذ من

الوجود

الوجود الخاص وح لقول الكلام في المعنى الذي به الموجودية في الواجب تعالى والممكن
والماخوذ منه المشترك العام ليس به الموجودية في الواجب تعالى والمعنى الاخر
لا يوجد في الممكن وانت لا يذهب عليك ان ليس معنى المشتق الا معنى
اجماليا يعبر عنه بالفارسية بسياه وهست وحاصل هذا المعنى يرجع الى ما يترتب
عليه الاثار المطلوبة الخاصة فمعنى الاسود ما يترتب عليه اثار السواد ومعنى
القايم ما يترتب عليه اثار القيام وهكذا فمعنى الموجود ما يترتب عليه الاثار
لان الوجود عبارة عن مبدا الاثار ثم ترتب الاثار المطلوبة بقيام المبدا
ظاهر لا ستره فيه فان اثار السواد انما يترتب على الجسم بقيام السواد به ولهذا
يتبادر حين الاستعمال للمشتق الى قيام المبدا واما انه هل يترتب الاثار
التي يترتب بقيام المبدا على نفس الشي فيكون مصداقا للمشتق ويكون
حمله كحمل الذاتيات فيكون نفس الشي قائمة مقام المبدا فالفلاسفة يدعون
ان الواجب تعالى موجود بهذا الوجه والاشارة يدعون ان موجودية الموجودات
كلها بهذا الوجه فالمبدا حقيقة هو الذي يكون منشا ترتب الاثار وهو نفس
الذات ثم العقل ينتزع منه مفهوم كون الشي موجودا ويسميه بالوجود لكن لا دخل
له في ترتب الاثار وهذا ينتزع كما من زيد مفهوم كونه انسانا ويسميه بالانسانية
لكن لا دخل له في حمل الانسان عليه وكما ينتزع من الجسم القايم به السواد مفهوم
الاسودية ولا دخل له في حمل الاسود عليه بل يكفي قيام السواد فيه وفي ترتب
الاثار المطلوبة من قيام الاسود وح قد ظهر ان القول بعروض حصة الوجود مع
عدم كونه مناط الموجودية لا بهت فيه ولا اخراف بل هو الذي يقبله الطبع

التسليم لكن من لم يجعل اللوله نور احماله من نور واما الاشكال بان الوجود
العام زايد فلا بد له من علة فجوابه ان الحاجة الى العلة انما يكون في الامر الزايد
الذي لا يكون مصداقه نفس تقرر الذات واما اذا كان المصداق نفس
التقرر فلا احتياج بعد التقرر الى العلة ولو سلم الحاجة الى العلة فالعلة نفس
الذات وهي متقدمة عليه بالوجود الذي به الموجودية ولا يلزم التقدم بهذا المفهوم
الذي لا دخل له في الموجودية واما قوله ان الكلام في الوجود الذي به موجودية الواجب
تعالى والممكن فمبني على اشتراك الوجود الذي به الموجودية معنى فان ثبت يبطل
قول المشائين التنبيه والحق التنبيه لكن لا يسلمون اشتراكه بين الواجب
تعالى والممكن وانما المشترك عندهم هذا المفهوم العام المنتزع فافهم ثم قال
قال الحواشي في تحقيق المقام والصواب ان يقال ان معنى المشتق
معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بشاه وهذا المعنى انما يصدق على شيء قام به
الفرد من المشتق منه او حصة منه وعلى المبدا القايم بنفسه لا يكون صدقه معللا فمرجع
معنى المشتق الى ما قام به المبدا قياما حقيقيا او مجازيا بمعنى سلب القيام بالمغير
اذا تمهد هذا فنقول الموجود ما قام به الوجود باحد القيامين والممكنات تصير
موجودة بعروض حصة من الوجود القايم بها فهي في الموجودية محتاجة الى الجاعل
واما الواجب تعالى فهو فرد من الوجود القايم بنفسه فلا يحتاج في الموجودية
الى عروض الوجود فهو موجود بنفسه وليس هناك عروض حصة من الوجود حتى
يلزم الموجودية بوجود عين بل ليس هناك الا فرد من الوجود قايم بنفسه فهو موجود
بنفسه واما مفهوم الموجود المطلق المحمول على الواجب تعالى وان غايره لكن لا يحتاج

الى علة

الى علة لعدم مغايرة فرد مبداه الذي باعتباره الحمل لكن يلزم على هذا تخصيص القاعدة
الكلية القائلة بان كل مغاير مفهوم لشيء يحتاج الشيء في حمله عليه الى علة وقد نقض
المحقق الدواني ره ان الواجب تعالى الذي هو وجود قائم بنفسه مفتقر لحمل الموجود
المطلق عليه وح فالاشكال عائد فانه يلزم ح تقدم ذات الواجب تعالى على صدق
الموجودية او يقال هو الصواب ان الموجود المحمول ان اريد به قائم به الموجود
قياما حقيقيا فليس محمولا على الواجب تعالى شانه اذ لا قيام هناك بل ذاته
فرد من الوجود قائم بنفسه وان اريد ما قام به الوجود قياما مجازيا فهو نفس المبداء
القائم بنفسه فحمله من قبيل حمل الشيء على نفسه فلا يحتاج الى العلة وان اريد به
المعنى العام اي ما قام به الوجود مطلق القيام حقيقيا كان او مجازيا فهو محمول
في ضمن هذا المفهوم الخاص اعني ما قام به الوجود قياما مجازيا وصدقه على الواجب
تعالى معلل بذاته الذي هو الوجود القائم بنفسه وذاته بما هي موجودة خاصة
بمعنى ما قام به الوجود قياما مجازيا مقدم على محمولية العام والموجودية مرتين مرة
لصدق الموجود المطلق ومرة لصدق الموجود الخاص غير مستحيل بهذا الوجه لان
صدق العام ليس الا في ضمن صدق الخاص وليس الصدق ان متغايرين
في التحقق وانما الاستحالة اذا كان الصدق متغايرين هذا ملخص كلامه وقد
لطول بما لا يمل وانت تعلم ان الذي اعترف به ان معنى المشتق المعنى
المحمل لصدق ما قام به المبداء وعلى فرده القائم بنفسه هو الذي ذكرنا انه ما يترتب
عليه الاثار المطلوبة من قيام المبداء وهذه الاثار قد ترتب على قيام المبداء
وقد يترتب على نفس الشيء فنفس الشيء ح قائم مقام المبداء وهو الذي ادعينا

انه فرد المبدا اي القائم بنفسه وقد يلزم على هذا التخصيص القاعدة الكلية بقضيه
ان لا تخصيص لان حاجة الصدق انما هي في تحقق المصداق واذا كان
المصداق متقررا بنفسه لا تحتاج الصدق فحاجة الصدق انما يكون فيما كان
المصداق غير الذات وهو القاعدة الكلية لا ما زعم فقد بان لك ان هذا الطول
لم يزد على ما مر بنا الا بالتزام كون الوجود الذي هو عين الباري عز وجل فرد
للوجود المطلق البديهي سيما اليه ميل اكثر المحققين مثل الشيخ المحقق قدس سره
كما ستطلع لك عنقريب لكن هذا لا يغني عن عروض حصة من المعنى المصدري
لانه لما اعترف بان مفهوم الموجود المشتق محمول عليه سبحانه فيتفرع التعقل منه
مفهوم كونه موجودا وهذا الكون معنى مصدري يعبر عنه بالوجود وبالموجودية
فقد ثبت عروض حصة من الوجود فان لم يكن به الموجودية فنعم الاتفاق بيننا و
بينكم وان كان به الموجودية ايضا فقد لزم الموجودية مرتين فقد لزم عليك الريب
علينا وان قيل ان مقصوده نفي عروض حصة من الحاصل بالمصدر الذي به الموجودية
كما قد يشعر كلامه في بحث الجعل قلت قد علمت مرارا ان ليس هناك حاصل بالمصدر
مثل السواد القائم بالجسم وهو الذي يقول به ولذا قال المعنى الثالث متفق لقيام
الذات مقامه وانما القول بعروض حصة من المعنى المصدري الذي ليس هو مناط
الموجودية كما قد علمت فافهم ثم ان الفرد الذي ادعى انه عين ذات الباري
عز وجل مخالف بالحقيقة للموجود العام وحصصه فمناط الموجودية ومبدا اشتقاق
الموجود الذي يكفي قيامه المطلق الاعم من الحقيقي والمجازي اما الوجود المطلق
والمجازي اما الوجود المطلق وحصصه فلا يكفي عينيته هذا الفرد وقيامه بنفسه لصدق

الموجود

الموجودية بل لابد من عروض حصة من حصص الوجود المطلق وان كان بذا الفرد

نعروض الحصة في الممكن لغو لعدم كونها مناط الموجودية بل لابد من امر اخر قيام

به فيها اختصاصا او مجازا فيلزم ما زعمه فيهما وان كان في الواجب بذا الفرد

وفي الممكن الحصص فكلامه على ما صرح من قبل كان في الوجود الذي به موجودية

الواجب تعالى والممكن فافهم ثم اعلم ان الخوانساري قد ادعى ان الممكن

موجود بعروض حصة من الوجود وبنى عليه صحة الجعل المولف وبطلان الجعل

البسيط وكلام المحقق الدواني رحمه الله تعالى ايضا بظاهره يدل عليه حيث

قال بعد ما نقل من كلام الشيخ وبهمنيار وغيرهما فيلخص مما نقلناه وتركناه من

تصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب تعالى عندهم هو الوجود البحت القائم

بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات العقلية فهو اذن موجود

بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مبدا الحمل في جميع

صفاته هوية البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه

معروض لحصة من الوجود المطلق بمعنى ان الجاعل جعله بحيث لو لاحظ انتزاع

منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته

كذلك وبذا اي كون الممكن موجودا بعروض حصة من الوجود باطل فانك

قد علمت ان الموجودية انما تكون باعتبار ما هو مبدا الاثار ولا شك ان

حصة الوجود تابع الانتزاع فلا تكون مبدا الاثار وايضا الوجود المصدري

اثر من الاثار متاخر عن تقرره فكيف يكون مبدا الاثار وكيف تكون

مصداق الموجودية ومناطها ثم انه قد مر انه لابد له من مصداق ومنشاء الانتزاع

والكلام فيه عايد حتى ينتهي الى امر موجود يكون مصداق الموجودية ومنشاء الاثار
نعم لا يظهر بعد التدقيق امر في الممكن يكون مصدر الاثار زايدا على حقيقته كما قدرناه
شرحا وقد يزعم ان حاصل كلام هذا المحقق ان معنى العينية هو كونه موجودا
بلا سبب الجاعل ومعنى الزيادة الوجود لسبب الجاعل وهذا لا يلتفت اليه
لانه كلام خال عن التحصيل فان هذا المعنى ضروري من مفهومي الواجب والممكن
فلا يكون قابلا للبحث والاستدلال والنظر لا يبالي خلاف عاقل من العقلاء
فلا يصلح محلا للنزاع ثم قال هذا المحقق بعد ما مر من الكلام هذا المعنى المعنى
العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عندنا شيء
مما حققته نعم مصداق حمله على الواجب تعالى ذاته بذاته كما مر ومصداق
حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زايد بحسب
الذهن لان الامر الذي هو مبداء انتزاع المحمول في الممكنات ذاته
من حيثية مكتسبة من الجاعل وفي الواجب تعالى ذاته بذاته وهذا الكلام
بظاهره يدل على ان الوجود في الممكن حيثية المجعولية هي داخلة في المصداق
فتامل وانظر الى اضطرابات وقعت في عبارات المحققين والله تعالى
اعلم بمراد عباده قال الشارح قدس سره واما كونه نفس مهية الواجب لقوله اه
هذا الاول هو معتمد المشائين في اثبات هذا المطلب ولهم حجج اخرى مبناها في
التلويحات انه لو كان وجود الواجب تعالى مغاير المهية وله مهية كلية
تصلح للصدق على افراد سوى الموجود فتلك الافراد اما واجبة بالنظر
الى المهية فتكون موجودة وقد فرضت معدومة واما ممكنة بالنظر اليها

فيكون

فيكون الموجود الخاص ممكنا واما ممتنعة بالنظر اليها فيكون الموجود الخاص ممتنعة
واورد عليه بانه يجوز ان يكون له مهية كلية غير صادقة على الكثير وبانه يجوز ان
لا يكون له افراد بالنظر الى المهية سوى الموجود منها فلا يجري التحقيق
والجواب عن الاول بانه لو لم يكن له مهية كلية فالتعين عين الذات هكذا
الوجود فيه فرض الوجود زايدا خلف وعن الثاني بان كل مهية كلية فهي بالنظر
الى نفس مفهومها قابلة للشركة بين الكثير الغير المتناهي فان امتنع لخارج
ومنعه عنه ان يكون مكابرة هكذا وقع القيل والقال وبعد فيه نوع من
الاقناع اماله ولا خلاف قابلي الزيادة يقولون الوجود الخاص القايم
به من لوازم المهية ممتنع الانفكاك الامر ومقتضياته فالمهية في فرد
اخر معراة عن اللازم والمهية المعراة عن اللازم ممتنعة في نفس الامر
بالنظر الى الملزوم فيجوز ان يكون الوجود زايدا على المهية الواجبية
لازما لها فيكون الافراد الباقية المعروضة لوجود اخر ممتنعة بالذات
نظرا الى الحقيقة الواجبة ولا يلزم امتناع الموجود منها فان استحالة بعض
انحاء الوجود لا يستلزم استحالة جميعها ولا يلزم انتفاء الكلية فان الكلي
ما لا يمنع بالنظر الى نفس تصوره عن وقوع الشركة وان كان ممتنعا
بالنظر الى نفس الامر ومثل هذا بعينه مثل واجب الوجود فانه بالنظر الى
نفس مفهومه وان صلح للشركة لكنها ممتنعة بالنظر الى نفس الامر فان
قلت المهية لا تقتضي وجودا لنفسها ولا يمكن ان يلزم الوجود من غير
علة فان كل صفة خارجية لا بد لها من علة قلت هذا عود الى مقدمات

الدليل المشهور وقد اورد بنده والحجة لعدم تر بعضها في زعمه واما ثانيا فلانه يجوز ان
يكون الافراد كلها ممكنة ولا يلزم منه امكان الطبيعة حتى يلزم منه خلاف
الفرض لان امكان الافراد لا يوجب امكان الطبيعة لجواز ان ناشئة
عن الخصوصية ولا وجوب الطبيعة مستلزم لوجوب الفرد لاحتمال ان
يكون الخصوصية متساوية الوجود والعدم ولا دفع الا بان نبني على ان تخالف
الزيادة فالموان لوجوب فرد منه وانحصار الماهية فيه وح يصير الحجة حدسية
فتامل فيه ومنها انه لو كان للواجب تعالى ماهية ووجود لكان جوهرا لصدق
رسم الجوهر عليه وهو ماهية من شانها ان تكون موجودة لا في الموضوع فيحتاج
الى فصل فيلزم تركيب الواجب ومنها انه لو كان له ماهية ووجود لكان
مندرجا تحت الجوهر فلا يكون تحته افراد ممكنة بالذات لانه يلزم ح يلزم
وجوب الجوهر والا لكان الواجب المندرج تحته ممكنا واذا كان الجوهر
واجبا كان جميع افراده واجبة لان ما يصح على فرد يصح على جميعها انت
لا يذهب عليك ما فيها من الاختلال لان من ينكر العينية كيف يسلم
هذا الرسم بل يقول حقيقة الجوهر غير معلومة ورسمه ممكن من شان وجوده
العيني ان لا يكون في موضوع ولما زعم المشاؤن عينية الوجود في الواجب
تعالى اقاموا لفظ الماهية مقام الممكن لزعمهم حصول الاعراض عن الواجب
تعالى بهذا القيد ثم لون الموسوم بهذا الرسم حقيقة واحدة جنسا لما تحته من الافراد
مما لم يقم عليه دليل بل يجوز ان يكون تحت هذا الرسم حقايق مختلفة بسيطة متباينة
غير مشتركة في ذاتي ويكون هذا المفهوم عرضا عاما لها وفي البيان الاخير خاصة

انه يجوز ان

انه يجوز ان يكون لوازم الانواع المندرجة تحت جنس مختلفة فيجوز ان يكون نوع
منه واجبا واخر ممكنا فتامل قوله وما ذهب اليه المتالهون اه اشارة الى
جواب بالقال لا نسلم انه لو كان الوجود زايدا لكان صفة قايمة لجواز ان يكون امرا مباينا
كما ذهب اليه المتالهون في وجود الممكن فاجاب بان قول المتالهين انما يصح
في الممكن على تقدير كون وجود الواجب تعالى عين الذات ولا يصح في
الواجب مباينته الوجود وهو ظاهر جدا فانه لو كان وجود الواجب امرا منفصلا
لاحتاج الواجب في الموجودية الى امر منفصل بل الى ممكن لان غير الواجب
لا يمكن وجوبه وهذا مستحيل بديهة وانت قد عرفت ان مذهب المتالهين
باطل على تقدير كون وجود الواجب عينه ايضا قال الشارح المحقق قدس سره
فان قلت كون وجود الواجب اه قال الشيخ المقتول في التلويحات
ان الوجود زايد في الاذهان فلا يحتاج الى علة ثم استدل بالدليل الذي مر
وجهه القوم بما ذكره الشارح المحقق قدس سره من ان الوجود زايد في الذهن اي
صفة ذهنية لا وجود له في الخارج فلا يحتاج الى علة وهذا في غاية السقوط كما نبه عليه
المحشي ره فان الكلام في الوجود الحقيقي وهو موجود في جواب الشارح المحقق
قدس سره تنزل ثم قد يناقش بان الوجود يجوز ان يكون من لوازم الماهية
فلا يعلل لان ثبوت اللوازم واجب ضروري وليس لها وجود في نفسه
حتى يعلل واجاب عنه المحقق الدواني ره ان ثبوت كل صفة ثابتة لشيء
خارجة عنه لا بد ان يكون معللة اما من نفس الموصوف او من غيره وان انكاره
مكابرة والمراد بالصفة الخارجة الصفة التي لا يكون مصداقه نفس الذات

قوله اراد بالعلة العلة الموجدة آه انت تعلم ان الامر الاعتباري لا وجود
له في الخارج انما له ثبوت للموصوف فاحتياجه الى العلة انما هو احتياج
في هذا الثبوت وقد اجاب الشارح قدس سره بهذا النحو فلا حاجة الى التعرض
في الاعتراض بتامل حال المصدرة كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها قابلة
للوجود عندكم اه قد نقض بهذا الوجه الشيخ المقتول والامام الرازي رحمه الله
تعالى فانه لو كان وجود الممكن زائدا عليه كان قائما به فيكون الممكن قابلا
له والقابل يجب تقدمه بالوجود على المقبول فقد لزم في الممكن ما الزمتم
في الواجب تعالى اجاب عنه النصير الطوسي بان كلامه هذا مبني على تصوره
ان الماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد
لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تجرد عن الوجود الا في العقل لا بان
تكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان
الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها
غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف
الماهية بالموجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود
منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل
والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل ولا يمكن ان
تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط وشنع عليه كل من نظر
في كلامه هذا بان حاصل النقض بان مقدمات الدليل جارية فيه مع تخلف
المدعى ومن مقدمات الدليل لزوم تقدم الماهية بالوجود وهو باطل فالناقض

برى لبطلان ثبوت المهية اولا ثم عروض الوجود فكيف يكون مبنى النقض وتحرير المحصلون
في محصل معناه فقالوا انا قالوا وانحن من ذلك بانا لو قبل ان الناقض يعتقد ان
المهية قابلة للوجود في الخارج والقابلية الخارجية تقتضي تقدم القابل على المقبول
في الخارج ولا يتصور ذلك بحسب الوجود فينبغي ان يكون بحسب الثبوت
والناقض يفرق بين الوجود والثبوت ويقول المهية ثابتة منفكة عن الوجود
ثم يعرض لها الوجود وايضا القابلية صفة ثبوتية الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت
له فلا بد من ثبوت المهية الامكانية قبل الوجود ولا يكون هذا الثبوت
بالوجود فلا بد ان يقول الناقض بان المهية ثابتة منفكة عن الوجود ثم يحل
الوجود فيه وانت لا يذهب عليك ان الناقض الامام الرازي رحمه الله
تعالى وهو لا يقول ثبوت المهية منفكة عن الوجود وايضا لو زعم الناقض ذلك
لما كان للنقض وجه اذ قد ثبت التقدم من غير خلف والذي لخطر بهذا
العبد ان الناقض كان يزعم ان المهية علة قابلية فنقض بانه لو صح ما ذكرتم من
وجوب تقدم الحقيقة الواجبة عند كونها علة لزم تقدم المهية الامكانية اذا
لعلة مشتركة بينهما غاية ما في الباب في احدهما فاعلية وفي الاخر قابلية
فاجاب عنه الطوسي بان مبنى نقضك ان المهية الامكانية علة قابلية
بحسب الخارج وليس الامر كذلك حتى يلزم التقدم بالوجود الخارجي و
لما كانت العلة القابلية انما يصح بالانضمام وهو انما يتصور لو كان للمهية وجود
غير وجود الوجود ويكون الوجود حالا فيه غير عينها يقوله هذا مبنى على تصوره ان
للمهية ثبوتا اي وجودا موجودا في الخارج دون وجودها اي عند صدورها

موجودة ثم ان ذلك الوجود يحلل فيها حتى يصير الاتصاف انضماميا ويكون الماهية
علة قابلية وثم منشأ الانتقال من مطلب الى مطلب لا يلاحظ مفهومها اللغوي
من التأخر على التراخي يعني لا بد من القول بتغاير الماهية والوجود ثم القول بحلول
الوجود حتى يتميز المنضم والمنضم اليه فيصير الاتصاف اتصافا انضماميا والقابلية
قابلية عليه فح يرد النقض بان الماهية علة قابلية فلو وجب للعلة التقدم بالوجود
لوجب للماهية الامكانية لكونها علة قابلية ونحن لا نقول بالاتصاف الانضمامي
فانه ليس كاتصاف الجسم بالبياض فانه لو كان كذلك لكان للماهية وجود
وجود اخر كما هو شان المنضم والمنضم اليه لتحصيل التغاير بينهما وليس كذلك
بل الاتصاف به انتزاعي فالقابلية لو كانت لكانت بحسب الوجود الذهني
فان الذهن يلاحظ الماهية من حيث هي ولا يلاحظ الوجود فيصف به فلو لزم
التقدم لما كان في الوجود الذهني ولا كذلك الفاعلية فان في الفاعلية
فلا بد من اتصاف الماهية في الخارج بالوجود اي صيرورتها موجودة في الخارج
فلا بد من التقدم بحسب الخارج فح قد اتضح الفرق بين الفاعلية والقابلية
وسقط القيل والقال الذي وقع فيما بينهم ومن رام الاحاطة فعليه بمطالعة
شرح التجريد وحواشيه ولا يمكن ان يقال ان فاعلية الوجود على تقدير الزيادة
يجوز ان يكون بحسب ال ان يقال ان فاعلية الوجود على تقدير الزيادة يجوز ان
يكون بحسب العقل فيجب التقدم بحسبه فلا محذور لانه لو كانت الفاعلية بحسب الوجود
العقلي لكان تعقل من المعقول تقدم على موجودية الباري عز وجل وهو باطل
فالضرورة مع ان الفاعل الامر الخارجي مطلقا لا بد له من وجود خارجي بحكم الفطرة

ومن اكر

ومن انكر هذا فقد خلع الفطرة الانسانية ثم بعد هذا القيل والقال ينفى النظر الظاهر
فى كلام المجيب فان جوابه مبنى على ان وجوده صفة انتزاعية والانصاف
به انصاف انتزاعى وهذا الايراد نصحح فان الكلام فى الوجود الحقيقى والنافض
ان يقول انهم قايلون لعينية الوجود الحقيقى فى الواجب تعالى وزيادة فى
الممكن فهذا الرايد يحب ان يكون صفة للممكن ولا يجوز كون انتزاعيا لما
قدم مرارا فوجب كونه موجودا فى الخارج فحينئذ يكون الوجود وصفا انضماميا
والموصوف علة قابلية يلزم الزمنهم من المحذور على تقدير الزيادة فى الواجب
ولا الايراد فيندفع النقض ويجب الرجوع الى ما هو الحق الصراح من عينية الوجود
فى الكل قوله ولا يخفى ان العلة يجب ان يكون آه لا يخفى على المتامل
ان هذا الجواب بعينه جواب المصنف الشارح قدس سرهما الا انهما حصا الكلام
بالعلة الفاعلية والمجيب ره عمم وفيه تامل سيظهر عنقريب ان شا والله تعالى
قوله كيف والعلية من العارض آه هذا ضرورى اما نقل عن العارف
الكامل الشيخ محب الله الاله بادى قدس سره واذ قنا ما اذاقه بهمن
بركته ان مفيد الوجود لا يلزم له الوجود فكلام عال ومتعال ان يفهمه امثالنا
ولعله ذكره جديدا لا ازارا فى جواب فخاله المحمود الجونفورى فانه فى صدد
بيان ان المحمود الجونفورى ما قد ترك طريقة المتكلمين مع ان هذا مخالف لهم بحا
امثاله من مهر وكلام العرفا كالشيخ عبد الرحمن الجامى قدس سره و
اذ قنا ما اذاقه فينبغى ان لا يقول عليه ومع هذا العلم عند علام الغيوب قوله
واما تقدم المنتبه آه هذا غير دافع فى دفع النقض فان الكلام فى الوجود

الحقيقي الذي به موجودية الاشياء فلو كان زايدا لقام بها قياما خارجيا ويلزم المحذور
بناء على ما ادعى من تقدم العلة على المعلول بديهة وانما يندفع بما اختاره من ان
وجود الممكن مباين له واجب بالذات لويم قوله فانها من حيث انها اجزاء اي
من حيث انها اجزاء خارجية قوله بان الواجب لذاته ليس معدوما في مرتبة
ذاته اه حاصله انه لو كان الوجود زايدا لم يكن في مرتبة الماهية لما سيجي ان
العوارض كلها مسلوبة في مرتبة الماهية واذا لم يكن الوجود في مرتبة الماهية كان
العدم فيها فيلزم كونه معدوما في مرتبة الذات وهو باطل لان الواجب موجود
في كل مرتبة وهذا الكلام وان كان مبنيا عند الوجدان لكنه لا يسكت الخصم
فان له ان يقول ان اراد بكونه معدوما في المرتبة مسلوب الوجود في المرتبة
بان يكون الظرف قيدا للوجود فبطلان التالي غير مسلم كيف وليس العدم
في المرتبة بهذا الوجه الا ان الوجود ليس عينا ولا جزءا وهو بعينه الدعوى فكيف يسلمه
من منعه وان اراد ثبوت العدم في المرتبة فلا نسلم لزومه بل ليس في المرتبة
وجود ولا عدم لان كليهما ليس عينا ولا جزءا قوله وبان مصداق الحمل اه للخصم
ان يقول بان مغايرة المصداق لا توجب الاحتياج الى الغير لجواز ان كان
يكون المصداق مقتضى الذات فلا يصح عدم ثبوت الوجود بالنظر الى
الذات فلا يلزم الامكان الا ان يشتغل ببعض مقدمات الدليل المذكور
في المتن ويقال لو كان مصداق الوجود زايدا لاحتاج هذا المصداق الى علة
ولا يكون العلة نفس الذات بل امر آخر فلا يكون الواجب واجبا بل الممكن العياذ
بالله تعالى عما يقول قوله يعني لو سلم ان معيار التقدم هذه الحيثية اه فيه اشارة الى التقوم

تقدمين

تقدمين تقدم بالمهية باعتبار كونه جزء مقوما وهو ثابت له مع قطع النظر عن الوجود
والعدم وتقدم باعتبار كونه علة لوجود الكل والسند باعتبار التقدم الاول واما كون
التقدم بهذه الحيثية حتى يثبت حال العدم ايضا فغير ظاهر فالجواب بتسليم كون التقدم
بهذه الحيثية نزل فتامل قوله قد عرفت ان العلة مطلقا قد عرفت ان مستفيد
الوجود الحقيقي علة قابلة للغير لان الوجود الحقيقي اذا زاد وقام بالمهية وجب
ان يكون وصفا منضما فالمنضم اليه علة قابلة ومن ههنا ظهر ما في قوله كيف دائر
الجعل آه وقد يوجه كلام المصنف ره الى دفع النقض المذكور بان الاعراض التي هي غير
الوجود وجودها الطبيعي محتاج الى قوابلها التي هي محالها واما العرض الذي
هو الوجود فيتقوم وجود قوابلها فلا يحتاج اليها بل يوجد القابل به ويمكن
حمل قول الشيخ في التعليقات عليه كما مرت الاشارة اليه ويرد عليه
ورودا ظاهرا ان هذا تخصيص للقاعدة العقلية البديهية هي تقدم العلة القابلة
مطلقا وتقدم المنضم اليه على المنضم مطلقا كما مر من شارح قدس سره قوله لا يخفى
انه يمتنع خلو المهية آه فيه نظر ظاهر فان امتناع الخلو في نفس الامر عن احد
الوجودين لا يستلزم العلم به حتى يمتنع الجزم بالتقويم مع القطع عن الوجود
نعم يرد عليه المقوم علة لوجود المركب فلا يجزم بالتقويم مع التردد في الوجود
وكيف يجزم بالعلة مع التردد في وجود المعلول والعلة اللهم الا ان يراد التقوم
التقديري بمعنى انه لو وجد كان مقوما وعلة ظاهر قوله لا يخفى ما فيه لا عرض
لنقض لنقيض غير مستحيل قوله فالاولى ان يستدل آه هذا هو الظاهر من المتن
فانه مهد اولا ان المهية الموجودة مع الوجود يابى العدم ثم قال ولو كان

عينيا او جزءا لم يكن كذلك بل يكون بالي العدم من حيث هو فالظاهر ان اباءها
على تقدير العينية والجزئية لما خوذيتها مع الوجود فتامل قوله فتلك الحقيقة اذا
كانت عينيا او جزءا اه قد بين هذه الملازمة بوجهين الاول ان هذه الحقيقة
لو كانت عين مهية الممكن كان الممكن مصداق للموجودية فلا يصح ارتفاعه واذا
كان مصداقها الموجودية نفس مهية الممكن بالعدم بحال عليها والا اجتمع النقيضان
وانت لا يذهب عليك ان كون الذات مصداقها الموجودية لا يوجب الوجوب
الا اذا امتناع ارتفاع المصداق عن عالم التقرر وهو غير لازم فيجوز ان يرتفع المهية
التي هي مصداق الوجود عن صفحة التقرر فيكذب حمل للوجود كما ان مصداق حمل
الذاتيات نفس الذات مع جواز بطلان الحمل عن الواقع فكذا حمل الموجودية و
بالجملة لما كان الوجود نفس تقرر الذات فالعدم بطلان الذات وان شئت
قلت بطلان الوجود نفسه لا البطلانه عن شيء فتامل قوله والنقم يمكن تعلق الجعل
اه هذا هو الوجه الثاني من وجهي بيان الملازمة فيه انه ان اراد انه يمكن تعلق الجعل
بكونه موجودا بعد تقرره في عالم الواقع فهذا ممنوع كيف والممكن عندنا معتبر فالبلى العينية
لا يصلح للمجعولية الا بجعل واحد بسيط نتقرر به المهية وان شئت قلت نتقرر به الوجود
وان اراد انه يمكن تعلق الجعل بكونه موجودا الجعل مصداقه الذي هو نفس المهية
فمسلم لكن لا ينافيه العينية فان تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته بهذا الوجه
غير مستحيل بل الجعل البسيط المتعلق بالشيء هو بعينه الجعل المتعلق بثبوت ذاتياته
فافهم قوله ثم لا يخفى ان الدليل وما يقرب منه آه هذا عجيب فان الوجهين الذين
اوردهما المحشي ره جاريان في الاعراض ايضا فان [illegible] الحقيقة الوجودية

لو كانت

لو كانت عينيه الاعراض كانت الاعراض مصداقا لحمل الموجود به بان يكون
حمل الوجود عليها ضروريا وحمل العدم ممتنعا لاستحالة اجتماع النقيضين والبضم
تعلق الجعل بكون الاعراض موجودة ممكن وعلى تقدير كون وجود الاعراض انفسها
لا يمكن ذلك لامتناع تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته فلا فرق بين الجواهر
والاعراض فافهم قوله لان وجود الاعراض اه يعني ان وجودات الاعراض
وجودات رابطية متوقفة على موضوعاتها فعينيه هذا النحو من الوجود المحتاج
لا ينافي الامكان بل يؤكده هذا ولا انت لا يذهب عليك ان عينيه يلزم استحالة
وجوب وجود الاعراض لكن هذا الامر اللازم منه المنبه بوجهين ففي الاعراض
يلزم الاستحالة المضاعفة اذ يلزم ان يكون وجود الاعراض واجبا كما مر بانه
مع كونه رابطيا محتاجا فافهم قوله الكلام في ان ذات الممكن اه يعني ان الكلام
في ان الوجود الحقيقي هل هو نفس ذات الممكن ام لا وتنبيك في الوجود المطلق
لا ينافي عينيه اعلم انه قد تقرر الدليل بان المهية قد تعقل وتغفل عن وجودها
ولو كان الوجود نفس المهية بوجه لم يصح الغفلة عن الوجود عند العقل المهية
وقال الشيخ المحقق قدس سره في حواشي شرح التجريد ان هذا الوجه لو تم لدل
على زيادة الوجود الخاص ايضا واورد عليه العلامة القوشجي بان هذا انما
يتم لو ثبت مقدمتان الاولى ان للوجود فردا وراء الحصص حتى يكون
هو الوجود الخاص والثانية ان هذا الفرد معلوم بالكنه او بوجه يمتاز عما عداه
لانه لو لم يكن معلوما لم يعلم انه غير معلوم عند تعقل المهية فلا يعلم الانفكاك
لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو ولا يذهب عليك انه لا حاجة الى اثبات

موجودیته الوجود الخاص لانه معلوم ضرورة لان الوجود الخاص کما هو الذی یکون
مناطا للموجودیة ومصداقا لها والفرد رباب الاوایل ان مصداق الموجودیة
متحقق البتة نعم اثبات فردیته للوجود المطلق وحمله علیه لا یخلو عن صعوبة
لکن لیس هذا متعلق الغرض حتی یتم الدلیل لا اثباته لکن هذا ایضا مشهور فیما
بینهم فلهذا عبره الشارح المحقق قدس سره بالفرد من دون تعرض استدلال بل علی
الشهرة فقط وبهذا ظهر ان الوجود الخاص معلوم بالرسم ایضا فقد ثبت
المقدمة الثانیة ایضا نعم اثبات معلومیته بالکنه عسیر جدا بقی الکلام فی ان
بعد ثبوت المقدمتین بهذا النمط هل یتم البیان بهذا النمط فی الوجود
الحقیقی ام لا قال المحقق الدوانی رح لا یکفی المقدمة الثانیة لانه علی التقدیر
یجوز ان یکون معلوما ولا یعلم انه هو اما علی تقدیر المعلومیة بالوجه الممیز فلانا اذا
تصورنا بوجه الضاحک فقد علمناه بوجه ممتاز به عن جمیع ما عداه فاذا تصورنا الحیوان
الناطق بعد ذلک یکون الانسان معلوما لنا ولا یعلم یکون الانسان المعلوم
بوجه الضاحک معلوما لنا فیحکم العقل بالانفکاک فی التصور ولا انفکاک
وکذا یکون الحال فی الوجود والمهیة نعم یلزم المغایرة بین هذا الوجه والشیء
المعلوم واما علی تقدیر المعرفة بالکنه فلانه یجوز ان یکون کنه الشیء معلوما
عند تصور شیء ولا یعلم انه معلوم بالکنه کما اذا تصورنا الحیوان الناطق ولا نعلم
انه کنه الانسان فانا شاکون فی کونه معلوما بالکنه عند تعقل الانسان لجهلنا
بانه الحیوان الناطق المعلوم عند تعقل کنه الانسان فیجوز عندنا ان یکون
وجها من وجوهه وعلی هذا فلا نعلم ان کنه الانسان غیر معلوم عند تصوره

بالکنه

بالكنه فلا الجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو فلا الحصل لنا منه العلم بمغايرته
لكنه الانسان وان علمنا مغايرته للحيوان الناطق اذ لا نعلم انه كنهه نعم لو
علمنا ان ذلك كنهه لاندفع ذلك الفوشجي لم يدع انه حين تصور الشي
بالكنه يعلم كونه متصورا بالكنه فانه قال لم يتصور الوجود بالكنه لانم الاستدلال
لانه يجوز ان الوجود معلوما عند معلومية الماهية ولم يعلم ان الذي هو معلوم هو
الوجود حتى يحكم بان الوجود غير معلوم مع انه معلوم فالذي لزم منه انه بعد
معرفة الكنه لا احتمال لان لا يعلم انه هو ولا يلزم ان كنهه هذا فلا يكون الكلام
بانه يجوز ان يعلم انه كنه شي ولا يعلم انه كنهه موجها وتحقيق كلام المحقق انه لا شك
ان الشي يعلم اذ لا بالوجه ثم يعلم ذاتياته اجمع لكن ان لا يدري ان هذه المعلومات
ذاتيات له بل ولا يعلم صدقها عليه واعلم الذاتيات فقد علم ذلك الشي
في نفس الامر ولم نعلم ان ذلك المعلوم بالوجه هو هذا اذ هذا مما لا شك فيه عاقل
واذا تمهيد هذا فنقول الوجود المعلوم بانه مصداق الموجودية علم كنهه مثلا و
لا يدري ان هذا الكنه لكن علم ان هذا الكنه الانسان مثلا فقد علم الانسان
وعلم كنه الوجود لكن لا يدري ان المعلوم الذي هو الانسان هو الوجود
فحكم العقل بان الوجود غير معلوم مع انه معلوم فلا يصلح هذا الحكم بالمغايرة
بل لابد من ضم مقدمة كالمقدمة القائلة بان هذا كنهه وح لا مجال لتوهم ان
يدرك كنه الوجود عند تصور الماهية ولا يدري انه هو فليس مقصود المحقق ان العلامة
ادعى انه متى علم كنه الشي علم انه كنهه فرد عليه انه ليس كذلك بل مقصوده انه
يجوز ان يعلم كنه الوجود عند تعقل الماهية ولم يدر ان المتعقل هو الوجود وبين

ذلك بان الشيء قد يعلم كنهه ولا يدري انه كنهه فعند معرفة الكنه لا يدري انه
هو وهذا الكلام صاف لا غبار عليه لا يقال اذا جعل الكنه مراة لملاحظة
الوجود والمعلوم اولا ثم اذا علم الماهية بالكنه ولم يعلم الوجود في تلك الحالة
لزم مغايرة الماهية للوجود اذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان الالتفات
السابق بعينه الالتفات الى الوجود فالمراد من تصور الوجود بالكنه تصور الكنه
التفصيل بحيث يكون مراة لملاحظته وح تم الكلام من دون ضم مقدمة
اخرى انه ان فرض تصور كنه الوجود بهذا النحو ولم يدر انه كنهه يجوز عند العقل
ان يكون هذا وجها من وجوهه لاشتباه الذاتيات بالعرضيات فعند حصول
علم الماهية بالكنه وان كان علمه بهذا النحو ايضا ان حصل هذا المجهول مراة و
جعل مراة للماهية فح لا انفكاك فلا يصح التعليل وان حصل امر اخر فقد حصل
المغايرة بين الامرين لكن لما لم يدر ان مراة الوجود كنهه جاز ان يكون
الوجود شيئا مغايرا لهذه المراة ويكون هو الماهية فلم يحصل العلم بالمغايرة
بين الوجود والماهية بالانفكاك بهذا الوجه بل لا بد من مقدمة قائلة ان
المعلوم كنه الوجود فقد تبين ان كلام ذلك المحقق ادق واتم فقد خرج
من هذا القبيل والقائل انه لو ثبت معرفة الوجود بالكنه وان هذا كنهه وان
الوجود امر ثابت وان الماهية معقولة بالكنه تم المطلوب ثم ان هذه المقدمات
مما لا بد منه ايضا لو اجرى الدليل في مغايرة الماهية للوجود المصدري الا ان
هذه المقدمات ظاهرة فيه لان الوجود المصدري معلوم بالكنه وان هذا
كنهه ومعلوم وعروضه للماهيات واما تصور الماهيات بالكنه ففيه نوع خفاء

بخلاف

بخلاف هذه المقدمات في الوجود الحقيقي ولهذا قال الشارح المحقق قدس
سره لو تم لدل اشارة الى ان اتمامها مشكل غير محال الا ان يقال يكفي
معرفة الوجود بالوجه المميز عن جميع ما عداه بان يقال لو كان الوجود
نفس الماهية لكان اذا تعقل الماهية تعقل والتالي باطل والا لصدق على
المتعقل بهذا الوجه المعقول به الوجود وح لا نحتاج البيان الى معرفة الوجود
بالكنه وهذا انما يتم لو ثبت ان الوجه غير ثابت لهذا المتصور بل يقول
القايل بالعينية ان وجهه كونه مصداق الموجودية وهذا اذا الاثار ثابت
للماهية الخ وهل النزاع الا فيه فافهم قال الشارح المحقق قدس سره على تقدير
تسليم الوجود الذهني فيه اشارة الى منع الوجود الذهني وهذا الجواب الظاهر
غير موجه لان المورد مبالغ ولعله اشار الى دعوى انكار الوجود الذهني على
ما هو راي المتكلمين انكارا على دلايلهم لكن لما لم تكن الدلايل تامة عنده
تنزل واجاب بعد تسليم الوجود الذهني فافهم قوله بل نقول حصول الصورة
في الذهن اه انت لا يذهب عليك ان الوجود الرابطي الاعراض
هو وجودها في انفسها مقالسيا الى الموضوع فالوجود في نفسه المعروض
الاضافة وجود رابطي فالشعور بالوجود الرابطي مع الغفلة عن الوجود
في نفسه لا يتصور وكيف لشك عاقل في وجود السواد في نفسه عند العلم
بوجوده في الجسم فح اذا علم بوجود الصورة للذهن علم بوجوده في نفسه قوله
نتوجه اليه انه لا يدل اه يمكن ان يقال ان الاشخاص الخارجية لا يمكن
ان تحصل في الذهن بتشخصاتها فقد انفكت الاشخاص عن الوجود الذهني

زايد على الاشخاص واذا لم يكن الشيء جزءا ولا عينا الاشخاص لا يكون جزءا ولا عينا للمهيات لا يرد عليه ما ذكره المحشي ره ويرد عليه انه يجوز ان يكون الوجود المطلق عين المهيات التي لا يمكن حصولها في الذهن والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والذهني عين الاشخاص الذهنية والمهيات التي لا تحصل في الاذهان فالوجود الخارجي عينها اذ لا وجود ذهني لها قوله الظاهر ان الكلام بعد تسليم الوجود الذهني اه لقائل ان يقول سلمنا ان الكلام بعد تسليم الوجود الذهني لكن ليس الكلام بعد تسليم وجود المهيات في الذهن بالكنه ومقصود الشارح المحقق قدس سره لا نسلم ان المهيات حاصلة في الذهن بالكنه انما هي حاصل وجه من وجوهها فتدبر قوله وذلك ان نقول المهية من حيث هي موجودة في الذهن اه يعني ان المهية متصفة بما يضاد الوجود الذهني وهو الوجود الخارجي ولوازمه وبما يضاد الوجود الخارجي وهو الوجود الذهني ولوازمه فالوجود ان كلاهما زايدان والا لم يصح الانفكاك ويرد عليه كما مر انه يجوز ان يكون الوجود المطلق عين المهية المطلقة والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والذهني عين الاشخاص الذهنية فلا يضر اتصاف المهية لكل من الوجودين المعينة بهذا الوجه ثم انه يرد ايضا ما اورد الشارح المحقق قدس سره منع حصول المهيات الموجودة بالكنه فلا يصح في اثبات زيادة الخارجي الا ان يقال اراد بالوجود الذهني اعم مما في الاذهان العالية وما في الاذهان السافلة فتامل قوله على هذا التقرير يستدرك ذكر تعقل المهية اه انت تعلم ان حمل الذاتيات انما يكون ضروريا لو كان الذات متعلقة بالكنه اما لو كانت متعلقة بالوجه

فلا الذاتي

فلا الا ترى انهم شكوا في اتصال الجسم مع انه ذاتي له فلو كانت الماهية معقولة بالوجه
يجوز ان يكون الحقيقة عين الوجود ويكون مشكوك الثبوت فح لا بد من اخذ
تصور الماهية بالكنه فلا استدراك قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق
ان اتباع المشائين لما الوجود ود شكوا في انه هل في الاعيان حاصل ام لا كما كان
في اصل الماهية فيكون للوجود وجود ويتسلسل ويتبين ان ليس في الوجود ما كان
ماهية الوجود فانا بعد ان تصور مفهومه نشك في انه هل له الوجود فيكون له وجود زائد
فتسلسل والجواب ان هذا انما يتم لو امكن تصور الوجود بكنه الحقيقة الوجود بكنه الحقيقة
فلم لا يجوز ان يكون تصور الوجود وما حقيقة الوجود ممتنعا بكنه الحقيقة فح يجوز ان
نشك فيه ثم الدليل نظر لوجه اخر انا لا نسلم انا نشك في ثبوت الوجود
للماهية بعد تصور الماهية بالكنه انما نشك في ثبوت مفهوم الوجود او مفهوم مصداق
الموجودية وهذه المفهومات خارجة عن حقيقة الوجود عارضة لها فغاية
ما لزم زيادة هذه المفهومات لا زيادة حقيقة الوجود والمدعي هذا ودون
ذالك فافهم قوله يعني لا نسلم ان شيئا من الماهيات اه لعل مقصوده
قدس سره ان ليس شيئا من الماهيات الموجودة متعقلة بالكنه ودعوى
ان بعض الماهيات الموجودة متعقلة بالكنه الاجمال ادعاء لا يسمع من
غير برهان فح لا حاجة الى ما وجهه المحشي ره واندفع ايضا ان كل احد وجه لذة ولا
اقل من ان يكون نهاية لف بعض الماهيات معقولة الحقيقة ثم الذي وجهه
المحشي ره لا يكاد ينفع فان عدم تعقل الماهيات بالكنه التفصيلي غير ضار للمستدل
لانه لو كان بعض الماهيات معقولة بالكنه اجمالي يقع الشك في موجودتها بعد

تعقلها بلمية الحقيقة او تقول مقصور تلك المهية وتعقل عن وجودها فالوجود عين المهية والا يكون الشي الواحد معقولا وغير معقول الا ان يقال الشك انه اشكال على تقدير الجزئية فان المعقولية بالكنه الاجمالي لا ينافي الشك في ثبوت الجز ولا ينافي الغفلة عنه بتدبر قوله لا يخفى ان قولنا السواد موجود اه ايراد على الشيخ المحقق قدس سره فانه على تقدير العينية او الجزئية لا يصح قولنا السواد موجود بمعنى ذو وجود لانه صحيح غير مفيد كما تفصح عنه قول المص ره يكون الحمل هذا الذي عندي في تقرير الكلام ان الكلام في الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الموجودية ولو كان عين المهية لكان قولنا السواد مصداق الوجود حملا اوليا كقولنا السواد سواد وكذا اما السواد ذو وجود وهو يستلزم ان يكون قولنا السواد موجود ايضا بديهيا غير مفيد وحل الدليل ح ان شيئا واحدا قد يتصور بوجهين متغايرين في بادي الراي ويجعلان مراة لملاحظة ذلك الشي ثم يجعل احد الوجهين عنوان الموضوع والاخر عنوان المحمول ويحكم بان مفهوميهما بالعينية على سبيل الحمل الاولي وح يكون هذا الحمل مفيدا بل قد يكون عن لقيا في النظرية وما نحن فيه من هذا القبيل وان استدل بانه يلزم ان يكون حمل مفهوم مصداق الموجودية على سبيل الحمل المتعارف غير مفيد فالجواب ظاهر فان هذا عرض من عوارض الوجود واذا كان الوجود عين المهيات يكون هذا المفهوم من عوارض المهيات ويجوز ان يكون ثبوته لها نظريا فافهم قوله وكان هذا المستدل اه اشارة الى توجيه الدليل بان هذا الدليل لاثبات زيادة الموجودية كما ان الدلايل التي مرت لاثبات زيادة الوجود فال المحقق الدواني

ره مرادهم

ره مرادهم من الوجود الموجود على طريق المسامحة كما يدل عليه ظاهر التعريفات لكن لا و
مغايرة مبداء الاشتقاق للمهيات مما لا ينبغي النزاع فيه بين العقلاء والفضل
فان كون الوجود عينا بهذا المعنى لا ينافي عروض الموجود لها ولا يلزم استغنائها
في كونها موجودة عن امر يعرضها وقد صرحوا ان وجود الواجب تعالى عينه ولا شك
انه ليس عين مبداء الاشتقاق فان واجب الوجود موجود لا وجود بالمعنى
الذي اعتبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون للوجود فرد واحد غير عارض
لغيره قائم بنفسه موجود بعروض الوجود هو الواجب وفي ساير الافراد قائم
بغيره غير موجود قلت فح يكون الواجب موجود الوجود عارض ومن
كونه وجود الا يقتضي كونه موجودا فيشارك ساير المهيات في ان وجوده
بسبب امر عارض له اعني حصة الوجود المطلق انتهى وانت لا يذهب
عليك اولا ان الكلام في الوجود الحقيقي وهو صالح لوقوع النزاع بين العقلاء
واذا كان الكلام في الوجود الحقيقي فعينيته ينافي عروضه قطعا اذ ليس هو من
الكليات المتكررة الانواع ويلزم استغنائها في الموجودية عن امر يعرضها ولا
في كون الوجود الحقيقي عين حقيقة الواجب جل مجده فان الواجب كما انه موجود
بالذات كذلك هو الوجود بمعنى انه تعالى مصداق الموجودية ومبداء الاثار
فح لم يتم الاستشهاد بما استشهد ولعل هذا الكلام دفع جدال مع العلامة القوشجي
الزاعم ان المقصد زيادة الوجود المصدري وثانيا ان هذه المذكور لازم على
تقدير ارادة الموجود من الوجود فان مفهوم المشتق لا يصلح لوقوع النزاع بين
العقلاء في الزيادة والعينية وكيف ومغايرته الموجودة للمهية ضرورية والفضل

عينية الموجود لا ينافي عروض الوجود ولا يلزم استغنائها في كونها موجودة عن امر
بعرضها والفهم قد صرحوا بالعينية الوجود في الواجب تعالى ولا شك انه تعالى
ليس مفهوم المشتق وثانيا الثاني انه اذا كان فرد الوجود موجودا قائما بنفسه يكون
هو بنفسه مصداق الموجودية لان مناط حمل المشتق عند هذا المحقق كما نص عليه
مرارا قيام المبدا به حقيقة او قيام المبدا بنفسه بمعنى عدم القيام بالغير
اذا كان فرد من الوجود قائما بنفسه يكون موجودا بنفسه من دون عروض
وجود اخر وح قوله فان كونه وجودا لا يقتضي كونه موجودا منظور فيه ولعله
لما راى المحشي ره عدم تمامية هذه الشواهد لم يلتفت اليها ولم يقطع بكون
المراد في البحث الموجود بل نسب الى المستدل بهذا الاستدلال
على سبيل الظن والتخمين والله اعلم بحقيقة الحال قوله ولا يخفى ان محل
الخلاف اه يعني ان محل الخلاف الوجود الحقيقي والذي ظهر اشتراكه من
الدلائل المقامة اشتراك الوجود المصدري فلا يلزم منه انتفاء عينية الحقيقي
قوله بل مراد الشيخ من العينية اه يعني ان مراد الشيخ من العينية عينية
مصداق الموجودية المصدرية الذي هو الوجود الحقيقي الا ان الفلاسفة
جعلوها من خواص الواجب تعالى دون الشيخ زعما منهم انحصار العينية في
الواجب تعالى لا لان مراد الفلاسفة بها انتفاء الاستناد الى العلة
والا فكيف يصح ارادة الشيخ بها ~~اراده الشيخ~~ ارادة والشيخ ارادوا انت قد عرفت
ان العينية بهذا الوجه لا ينافي الامكان فتذكر قال الشارح المحقق قدس سره
وما يقال ان الكل ذات واحدة آه اما اشارة الى ما ذهب اليه الاشراقيون

من ان

من ان حقيقة الموجودات ذات واحدة هي الوجود مختلفة بالشدة والضعف
فالفرد الاقوى الذي لا اقوى منه واجب وقد عرفت انت ان هذا الراي ليس
مخالفا لحكم العقل المتوسط فقط بل هو مخالف للواقع والتحقيق ايضا فانه يلزم عنه
تعدد الواجب في الوجود كما قدمر واما اشارة الى مذهب الصوفية الصافية
قدس اسرارهم واذاقنا ما اذاقهم وحشرنا اتباعا لهم من ان الوجود المطلق
لا بان يؤخذ الاطلاق قيدا معرى عن النسب والاضافات واجب
وليس كمثله شيء كامل في حد ذاته غني في ذاته وكمال في ذاته والامكان
انما نشا من التقيدات للوجود والتنزلات وهذا طور عال لا يفهمه
الا من تنور بالنور الالهي الايماني وصفا قلبه عن ظلمات الهوى
بملازمة الشريعة الغراء والعمل بمقتضى الحنيفية السمحة البيضاء
والاعتناء بالسنة النبوية السنية والمتقيدون بالعقل المتوسط
المظلم في بعدونه مكابرة كما نص عليه الشيخ المحقق قدس سره الشريف
وانت قد عرفت فيما سبق ان الحق دائر بين هذا الراي وبين ما نقل
عن الشيخ الاشعري قدس سره في الطريق الاستدلالي واعلم ايضا
ان ما يفرعنه العقل المتوسط الظلماني اشد الفرار كون ما به الاشتراك
عين ما به الامتياز لازم على القائلين بالكلي الطبيعي ايضا فالكلي
امر مشترك بين الاشخاص والاشخاص امور متغيرة فالاشخاص
اما مشتملة على امر زايد على الطبيعة متميزة بها واما امر منضم اليها فيلزم
تقدم الطبيعة بالوجود والتشخص على التشخص ويكون ممتازة قبل تميزها

وأما أمر منتزع فلا بد له من منشأ الانتزاع لئلا يلزم الانتزاع اعتبارات بدون
منشأ موجود حافظ لها فإما أن ينتهي إلى نفس الطبيعة وهو المطلوب
لأنه قد صار ما به الاشتراك منشأ انتزاع الانتزاعيات أو إلى وصف
منضم وقد بطل أو إلى مباين أو محل وهما الشقان الأخيران وأما مباين
منفصل ولا يجوز أن يكون أمر واحد يكون مناط امتياز كل وهو ظاهر بل
أمور متعددة حسب تعدد الأشخاص ونحن نقول مباينات كلها أيضاً
حقيقة مشتركة والكلام فيها كالكلام في أصل الأشخاص وأما محل
وهذا إنما يستقيم في الأعراض والصور فينجر الكلام إلى هذا المحل فقد بان
لك بطلان اشتمال الأشخاص على أمر زائد يكون به التميز فقد نفي أن ما به
الامتياز نفس الحقيقة كما أنها ما به الاشتراك فإن قلت يجوز أن يكون المحل
منحصراً في شخص فلا احتياج إلى مميز قلت المحل وإن كان منحصراً في شخص لكن
له حقيقة كلية لا يأبى الاشتراك وشخصيته تأبى الاشتراك فإما أن يشتمل
على أمر زائد فيعود الشقوق وإما أن يتعين بنفسه فقد صار ما به الاشتراك
هو نفس ما به الامتياز فالنظر إلى العقل المتوسط يجوز وجود الكلي الطبيعي
في الأعيان مع لزوم وحدة ما به الاشتراك وما به الامتياز ويبطل مذهب
الصوفية ولا النظر إلى بحث الاستحالة العقل المتوسط فافهم بأن
يكون جنساً نحو لنا أنف إبطال الجنسية بأن الوجود لو كان جنس الموجودات
لكان فصله المقسم متقوماً بالمهية لأن الفصل المقسم يفيد وجود الجنس
في بعض الملاحظات المفصلة والجنس لما كان هو الوجود فيفيد وجوده

مفيد

تفيد لغة فيكون الفصل المقسم مقرر المهية الجنس وحقيقة فيكون متقوما
وما قيل ان الوجود من الكليات المتكررة الانواع فيجوز ان يكون للوجود
وجود عارض لفيده الفصل المقسم فلا استحالة نفسه ان الكلام في
الوجود الحقيقي وهو ليس متكرر النوع ويرد على الدليل سلمنا ان الفصل
المقسم يفيد حقيقة الجنس الذي هو الوجود وتقرر مهيته لكن تقرير المهية
وتقويمها على نحوين تقريره بان يخرجه من الليس الى الايس كما يقرر الفاعل
الخارج عند القائلين بالجعل البسيط والاخر تقريره بحيث يدخل في القوام
فتابعت وبالجنس مهية واحدة واللازم عينا هو الاول والمستحيل
هو الثاني فاللازم غير مستحيل والمستحيل غير لازم فافهم قوله ثم على هذا التقدير
يلزم ايضا كون الوجود الخ لقايل ان يقول يجوز ان يكون الوجود جنسا عاليا
فيكون جزء للجنس الذي يليه والذي تحته في ضمن جزئيه والذي تحته في ضمن
جزئيه حتى ينتهي الى النوع فالاستحالة اما تكرر الذاتي فقد ظهر انه غير لازم واما
وجود الغير المتناهي وهذا هو الذي يلزمه المصادرة والجواب انه يلزم ح جزئية
في ضمن جزئية الجنس وفي ضمن جزئية الفصل فيلزم الجزئية مرتين وكذا فتامل
نبه فان قلت يجوز ان يكون الفصل بسيطا قلت هو الذي يورده المصادرة
قوله وكون الشيء جزء نفسه لان الوجود ايضا من الموجودات والمفروض
انه جزء لكل موجود وكذا اجزاؤه موجود وتحديثه انه لعل المفروض جزئية الوجود
لماورا الموجودات كما هو الظاهر قوله ان ابطال جزئية الوجود اجلى من هذه
المقدمات وذلك لان الوجود الحقيقي مصداق الموجودية فاذا لو كان

موجود بنفسه فلا يصلح للجسمية التي فيها الابهام ولا للفصلية التي ليست من
الحقائق المحصلة والوجود المصدري امر منتزع من الموجودات وصف لها
والنكار مكابرة فاضحة ووصف الشيء لا يكون جزءه وقد تقرر بان الوجود معنى
وصفي ولا تقدم من المعنى الوصفي والذات حقيقة وحدانية فيه انه ان اراد
ان المعنى الوصفي مطلقا لا يتقوم منه ومن الجوهر حقيقة وحدانية فهو منقوض
من الجسم المركب من الهيولى والصورة التي هي معنى وصفي وان اراد من
المعنى الوصفي غير الامر الجوهري فهذا كما يقال لا تقدم من الجوهر والعرض
حقيقة وحدانية وهذا وان اشتهر لكن لم يصح ببرهان فضلا عن يكون ان
اجلى من هذه المقدمات قوله قال الشيخ في التعليقات اجزاء حد البسيط
اه لعله اراد بالاجزاء الاجزاء الخارجية ومقصوده ان الاجزاء الخارجية
لحد البسيط اجزاء للحد فانها غير محمولة عليها وليست اجزاء لقوام البسيط
فانها متحدة معها ذهنا وخارجا فليست تلك الاجزاء اجزاء للبسيط
على الحقيقة هذا انما هو في البسيط الخارجي الذي يكون منحلا الى
الاجزاء العقلية واما البسيط ذهنا وخارجا فلا حد له اصلا وح لا تأييد
للمحشي ره كما فهمه وكيف يقال ان الشيخ ينفي عن البسيط الخارجي
الاجزاء مع الاعتراف بالحد له ومع انه مصرح بجنسية المقدار للخط والسطح
للجسم التعليمي والزمان ومصرح بالمقولات مع ان الكيفيات عنده
بسائط خارجية وليس ما لحاذي جنسه وفصله اجزاء في الخارج عنده
والمركب الخارجي انما العددي اه قيل في العروة الوثقى هذا مبني

علي

على ان الماهيات انما تتركب من الجنس والفصل فيكون ماخذهما مادة
وصورة وعلى ان مابه الشيء بالفعل لابد ان لايكون مشتملا على امر بالقوة
وان كان القوة قوة شيء اخر وعلى ان كل جزء مادي يجب ان يكون
له امكان استعدادي حتى يكون منافيا لجهة الفعل مع ان الماخوذ منهما
معنى اعم من الهيولى الاولى ليشمل المركب العرضي وكل من هذه الامور
غير مسلم عند الخصم ولعل جواب ان مقصود المحشي ره لولم يكن في المركب
جزء صوري بسيط كانت مركبة من المادة والصورة والمادة استعداد فلا
يكون منها الفعلية فالفعل انما يكون بجزء صوري بسيط فلولم الجزء الصوري
البسيط لم يكن للمركب فعلية اصلا لكن ليس مقصود المحشي ره ما ذكر حتى يتوقف على
تلك المقدمات بل مقصوده انه لابد في المركب من جزء صوري بسيط لان
الجزء الصوري علة للمركب لايتوقف المركب بعده على شيء اخر اصلا فلولم
يكن هذا الجزء الصوري اخر فلم ينته جزء صوري الى واجب الوجود والفعلية لوسط
ولا بوسط فلم يجب واحد من الاجزاء فلم يجب المركب لانه مالم يجب جزءه الصوري
لايجب المركب واذا لم يجب لم يكن له فعلية لان الشيء مالم يوجد وهذا لايتوقف
كد على تلك المقدمات ولعل حديث الجزء الصوري وقع اتفاقا الا فالكلام
تام في الجزء المادي ايضا بان يقال وجود المركب موقوف على الجزء المادي
وهذا الجزء المادي ايضا مركب فهو متوقف على جزء المادي وهذا الجزء
الى جزء فلم ينته الجزء المادي الى حاصل تمام واجب الوجود لا بالذات ولا
لوسط فلم يجب الاجزاء فلم يجب المركب فلم يكن رفعت فافهم قوله والضا على

ذلك التقدير لا يكون في المركب جزء في القوة اه قيل حاصله انه لو لم يجب الانتهاء الى
الواحد الحقيقي كان جميع الاجزاء بالفعل فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو ممتنع
كونه واحدا حقيقيا باطل في نفسه وفيه بحث اما اولا فلان الكلام في اجزاء
المهية دون الاجزاء المقدارية واما ثانيا فلان لزوم الجزء موقوف على اثبات
الواحد الحقيقي الكثير فلو اثبت الواحد الحقيقي به دار وليت شعري كيف
ساغ هذا القائل امثال هذه الظنون بالمحشي المدقق ره وهذا ظني فاسد بل
الذي اراد بتعبير التقسيم عن المنقسم الى اجزاء المهية اعني البسيط وتقرير
كلامه انه على هذا التقدير لا يكون في المركب جزء بالقوة بل كل جزء موجود بالفعل
فيكون كثرة محضة ولا واحد فيه الا بالعرض فاذا قطع النظر عن العارض
والاضافة لان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العوارض ففي هذه المرتبة
كثرة حقيقية ولا واحد هناك فلابد ان يكون كل جزء منه غير منقسم بالفعل
الى اجزاء فيكون بسيطا فكل جزء بسيط وقد كان فرض انه لا بسيط
فيلزم الخلف وهذا الكلام صاف لا يتوجه اليه شيء اصلا قوله واما ما ذكره
قدس سره ففي غاية السقوط لعله سره اراد بالاتصاف في قوله يجب المتصف
بذلك الشيء الاتصاف الذي يكون في الاجناس والفصول يعني ان الوجود
لما كان جزء لكل موجود فيكون جزء للجوهر والعرض فلا يكون مندرجا تحتهما لان
الشيء لا يكون مندرجا تحت المتصف مثل اتصاف الجنس والفصل والوجود
على هذا التقدير موجود عيني فلا يكون مندرجا تحت المؤلف منه ومن شيء
وهذا الخلاف المعلوم منه ونظائره وهذا احسن مما وجه المحشي رحمه الله تعالى

قال المصنف ره

قال المصنف رحمه الله والتحقيق ان هذه الوجوه التي استدل بها اه حاصله انه ليس
النزاع في مفهوم الوجود فانه ليس من شأن العاقل ان يقول مفهوم الوجود
ومفهوم السواد واحد بل الذي يصلح النزاع للعقلاء هو الوجود الحقيقي الذي
به الموجودية ويعبر عنه بالذات الوجود وهويته لما ارتكز في مدارك
اكثر المحققين ومنهم الشارح والمصنف والحاكم رحمه الله تعالى والنصير الطوسي
ويلوح من ظواهر عبارات الشفاء ان الوجود الحقيقي الذي به الموجودية
فرد للمصدري فالشيخ الاشعري قدس سره قال ليس في الاعيان هويتان
للوجود وهوية للموجود بضم الهوية الاولى الى الهوية الثانية بل هناك
هوية واحدة هي بعينها هوية السواد وهي بعينها هوية الوجود اي مناط الموجودية
والا لكان هناك هويتان تقوم احديهما وهي هوية الوجود بالاخرى وهي
هوية السواد لكان للسواد لكان للسواد وجود قبل الوجود وهذا هو الاستدلال الاول
الثاني للشيخ الاشعري قدس سره فيما مر وهو الحق الذي لا يحوم اليه الباطل
ولما كان الانضمام غير معقول في نفسه وغير قابل لان يقول به العاقل
حكم المصنف رحمه الله بانهم انضموا يقولون للشيخ قدس سره في هذا اعني في كون
هوية الوجود التي بها الموجودية وهوية الموجود في الخارج واحدة وانما الزيادة
الوجود بحسب الذهن وهذا مبني الكلام على الوجود الذهني فان الزيادة
الذهنية انما تتأتى بعد القول بالوجود الذهني وهذا هو الذي وجه به الشيخ
المنقول كلامهم وتبعه النصير الطوسي فالمراد ان الوجود زائد في
الاذهان دون الاعيان وهذا يحتمل وجهين الاول ان الماهية والموجود حيث

ان عقليان قد اتحدا في الخارج وصارا هوية واحدة لكن يحللها العقل الى
امرين احدهما الوجود والاخر الماهية كما قال اصحاب التركيب الاتحادي
بين الجنس والفصل هذا وان كان يوافق ظاهر ما قال في مبحث التعين
اعلم ان نسبة الماهية الى التعين نسبة الجنس الى الفصل لكن هذا انما
يصح عند الطبع السليم والذهن المستقيم مع انه يخالف كلمات المشائين
حيث حكموا بان ماهيات الانواع تمام ماهية الاشخاص والثاني ان في
الخارج هوية واحدة لكن لما كان هوية امكان تقررها من الجاعل المفيض
نفسها جعلنا ان حيثية نفس ذاتها وحيثية تقررها من الجاعل وبالحيثية
الاولى يجوز العقل وجود تلك الهوية وعدمها وبالحيثية الثانية لا يجوز
العدمها ما دامت هذه الحيثية فهي بالاعتبار الاول ماهية وبالاعتبار
الثاني وجود ولما كانت هاتان الحيثيتان من عمل العقل وفي الخارج
شيء واحد وهوية واحدة هي المصداق للموجودية فهي وجود وحقيقة وليس
هناك حيثية تقييدية يختلف به المصداق قيل الوجود زائد في الاذهان
فقط دون الاعيان وهذا التوجيه وجيه وقد ظهر لك من هذا القيل والقال ان
الحق عينية الوجود الحقيقي كما ذهب اليه الشيخ قدس سره وكلام المشائين انما
يصح بالتاويل اليه فلا تغفل وبعضهم قالوا المراد بزيادة الوجود في الاذهان
زيادة المصدري وكونه انتزاعيا وهذا بعيد لان الكلام في الوجود الحقيقي ولعلهم
بنوا زيادة المصدري على كون ظرف عروضه الذهن وسيجيء ماله وما عليه
ان شاء الله تعالى قال قدس سره وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الموجود

والموجود

والموجود لا بما هو ان اه انت لكليهم قد علمت ان الكلام في الوجود الحقيقي
ولا يصح ان لا يكون له هوية في الخارج كما علمت كيف وهو مصداق الموجودية
فلو لم يكن له هوية لما صح الحكم على شيء بالموجودية واذا كان له هوية وقد
تبين ان لا يمكن له هوية مغايرة لهوية الموجود فلا بد ان يكون هناك
هوية واحدة هي بعينها هوية الموجود وهوية الوجود فقد تم المطلوب
قال قدس سره ولو اتحد الوجود والسواد اه هذا انما يلزم من كون الوجود
الحقيقي بما يصدق عليه المصدري فبطلان الحمل انما يبطل هذا لا كون هوية
الوجود وهوية السواد واحدة لغير المقصود قال قدس سره ولم يكن لاحد في
كون الوجود اه هذا انما يلزم لو كان كون الهويتان واحدا بديهيا عند كل احد
وفيه نظر لانه اذا لم يكن للوجود هوية خارجية اه انت لا يذهب عليك
ان واقعية الانتزاعيات ليست باعتبار الوجود الذهني كيف والفرد
حاكمة بان اتصاف الموجودات بالاوصاف الانتزاعية مما لا دخل فيه
لوجوداتها الذهنية وانكاره مكابرة بل مدار واقعية الانتزاعيات
كون مناشيها في نحو وجودها الواقعي بحيث يصح انتزاعها فهذا النحو من الواقعية
وجوده به يترتب آثاره عليها فهذا النحو من الواقعية وجوده لها بحذو حذو
الوجود الخارجي في ترتب الآثار فعدم كون الوجود ذا هوية بالذات غير
بديهي الاستحالة ولا مبرهن عليه ولا يلزم على ما في الوجود الذهني ان لا يكون
الانتزاعيات هوية اصلا في الواقع بل له هوية موجودة بوجود المناشي
واما الفلاسفة فهم ايضا قائلون بهذا لانها وان كانت من الموجودات الذهنية

لكن الوجود الذهني يكفي في الاتصاف بالوجود ونحوه من الاعتباريات فافهم
قال في الحاشية يلزم على ما ذكره المصنف ره ان يكون الاوصاف العقلية عين
موصوفاتها ولعله يلزم ذلك واما الزام الشارح قدس سره لكان محمولا على تلك
الذات مواطاة وبقوله لم يكن لاحد شك اه فالاول هو تمسك بالاطلاق
العرفي والمقام يابى عنه والثاني هو على تقدير الاتحاد بحسب المفهوم لا على
تقدير الاتحاد بحسب الصدق وانت قد عرفت تقرير كلام المصنف ره ولا يلزم عليه
كون الاعتباريات ذاتية حتى يلزم ما ذكره وليس في الزامه قدس سره حمل الوجود
على الذات مع بطلانه تمسكا بالاطلاق العرفي بل بمقدمة ضرورية عند المحققين
وغيره هو ان الوجود وساير المعاني المصدرية لا تحمل على معروضاتها مواطاة
فافهم قوله لا يقال مراد المصنف اه هذا متوجه الى كلام الشارح قدس سره ولا توجيه
للمصنف رحمه الله تعالى بوجه آخر قوله والحق ما قررناه مراده الحمل بالذات
عبارة عن كون مصداق الحمل نفس الذات فالوجود الحقيقي الذي هو مصداق
الحمل هوية الوجود وهو هوية الموجود فهذا وما ذكره المصنف ره واحد في المآل لانه ادعى
ان الوجود الذي هو مصداق الموجودية فرد لهذا المفهوم المصدري على ما هو المشهور
فيعبر عن الوجود الحقيقي بما يصدق عليه الوجود فتدبر قال المصنف ره فصرح ابن
سينا في الشفا بانه من المعقولات الثانية قال صاحب الافق المبين ان
المعقولات الثانية حيث يجعل موضوع الحكمة الميزانية التي هي مكيال العلوم
ليست هي المعقولات الثانية ربما يستعمل في حكمة ما قبل الطبيعة كما يقال
مثلا الوجود والشيئية من المعقولات الثانية وان الاولى بالوحدة اخص بحسب

المفهوم والصدق من الثانيه فالمعقولات الثانيه حيث يوخذ موضوع حكمه
امور ان هي المحمولات والعوارض العقليه التي يكون مطابق الحكم والمحكي
عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها منها هو تقرر المفهومات في الذهن
ونحو وجودها الذهني على ان القضايا المعقودة منها ذهنيات وهي كالنوع
والحمل والكليه والجزئيه وما اشبهها وكذلك المحمولات الماخوذة من المبادي
ثم بعد تحقيق بعض ما يندرج فيها قال والمعقولات الثانيه ربما استعمل في
حكمة ما بعد الطبيعه حيث يقال مفهوم كذا من المعقولات الثانيه ومفهوم
كذا ليس منها فانما يوخذ على وجه اعم مما علمونا هي العوارض الانتزاعيه التي
لا تحمل على ما في الاعيان على انها هو او من الذاتيات ولا يحاذي بها
امر عارض له كما في الصفات العينيه ولا يحاذي بها خصوص حال في الوجود
العيني كما في الاضافات والسلوب المنتزعة عن الشي بحسب حالة في نحو وجودها
العيني ولا يكون عروضها لمعروضها من جهته اقتضاء من الطبيعه كما في لوازم
وهي كالوجود والشيئيه والامكان والوجوب وكذا الماهيه والموجود والشي
والممكن والواجب وسنا كلا تها ولا يختلف شي بها لو نه المعقوليه واوليتها
باختلاف ما اضيف اليه وما هو معقول ثان لا يكون حقيقه متاصله في الاعيان
بل يكون الحقيقه اما الانسان او الحيوان او الفلك ثم ينتزع منها الوجود
والشيئيه في لحاظ العقل ثم قال بعد شئ من الكلام ان المعقولات الثانيه
بهذا الوجه العام لا يلزمها ان لا يقع الا في العقود الذهنيه اذ ربما تكون بمطابق
الحكم والمحكي عنه لها نفس الحقيقه المتقررة بما هي متقررة في نفسها لا بما هي

منفردة في نفسها الا بما هي معقولة وموجودة في الذهن كما في مطلق الموجود والشيئية
والامكان والوجوب وما اشبهها وان كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق
حقيقة كقولنا الانسان موجود او شيء او ممكن بالذات او واجب بالغير ومصداق
الحمل في الوجود والشيئية نفس الماهية المتقررة من الجاعل وفي الممكن بالذات
الماهية بما هي ليست متقررة بنفسها ولا لا متقررة وليست بذاتها ضرورية الوجود
ولا ضرورية اللاوجود وفي الواجب بالغير هي من حيث انها مستندة الى الجاعل
وانما يكون المحكي عنه هو الماهية المتقررة في الاعيان بما هي متقررة فيه في لحاظ
العقل كما في الوجود في الاعيان والشيئية في الاعيان وامكان الوجود العيني
ووجوب الوجود العيني وان لم يكن الماهية العينية من حيث كونها في نحو الوجود
العيني على وضع معين او نسبة خاصة بالقياس الى شيء آخر عيني كما يكون
في الفوقية والعمى ولذلك لم يكن العقود بها خارجية فمصداق الحمل فيها لحاظ
العقل نفس الحقيقة المتقررة من الجاعل او الحقيقة المتقررة في الاعيان بما
هي بنفسها ليست متقررة ولا لا متقررة في الاعيان وليست بذاتها ضرورية
الموجودية ولا لا ضرورية الموجود في الاعيان او الماهية المتقررة في الاعيان
من حيث اقتضائها الجاعل والقضايا المعقودة بها ايضا حقيقيات صادقة
بحسب تحقق مصداقاتها والمعقولات الثانية بالمعنى الاول قسم من المعقولات
الثانية بهذا المعنى فقد دريت ان القضايا المعقودة بها لا تكون الا ذهنيات
فاذن قد استبان لك ان المعقولات الثانية في اصطلاح علم ما قبل
الطبيعة تنعقد بها العقود بصنفيها الحقيقية والذهنية دون الخارجية لانها حيث

تكون

تكون ظرف الاتصاف بخصوصه على المعنى المستلف ذكره وان قولنا
الانسان موجود او ممكن بالذات يصدق حقيقية لا ذهنية وكذلك
قولنا زيد موجود او شيء في الاعيان او ممكن في وجوده العيني يصدق
حقيقية لا ذهنية كما ربما يزعم ولا خارجية كما ربما يخيل هذا الكلام بهذا الاطناب
وكلمة صواب الاحكم بكون امثال زيد موجود في الخارج قضية حقيقية لا خارجية
كما سيظهر لك عن قريب ان شاء الله تعالى وقد ظهر لك ان الوجود
معقول ثان بالمعنى الحكمي لا بالمعنى الميزاني فمصداقه لا يكون بحسب حالة
خارجية قائمة بالموجود او مقابله بل يكون المصداق نفس تقرر الموضوع او ليس
له مصداق اصلا وهو باطل فوجب الاول فح هوية الوجود وهوية الموجود
واحد لا ان ليس له هوية وانما يكون كذلك لو كان معقولا ثانيا بالمعنى
الميزاني فح قد صح تابيد المصير وسقط ما قال الشيخ قدس سره بقوله ولا يذهب
عليك ان هذا الكلام من ابن سينا انما نشأ لعدم الفرق بين المعنيين المذكورين
للمعقول الثاني وقع خلط كثير كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى اعلم ان المعتبر
في المعقولات الثانية امران احدهما المعقول الثاني الميزاني فان كون الذهن
ظرف العروض وعدم كون الخارج ظرفا له معتبر فيه وقد علمت ان الوجود
ونحوه ليست معقولات ثانية ميزانية لكن المتأخرين بتعالمن سبقه قد خلط و
غفل عن اختلاف الاصطلاحين وحسب ان المعقول الثاني له معنى واحد
وهذا المعنى قوله من حيث انها في الذهن اذ قال في الحاشية الظم
ان هذه الحيثية تقييدية متعلقة بالمعقولات الاولى او تعليلية متعلقة

يعرض وعلى كل تقدير لا يخلو الكلام عن مسامحة لان الاول يدل على كون
الوجود الذهني قيد المعروض والثاني يدل على كونه شرط العروض والاولى
حذف هذه الحيثية والاكتفاء بقوله في الذهن كما وقع في بعض العبارات
انتهى عدم اعتبار الشرطية في المعقول الثاني بهذا المعنى من خواص
المحشي ره واما المحقق الدواني ره فقد صرح باشتراط الوجود الذهني في
عروض المعقول الثاني قوله ويتفرع عليه ان لا يكون اه هذا ايضا من
خواص المعقول الثاني المعتزلي فانه يكون مصداقه نحوا من التقرر
الذهني ولا يكون فرده ما دام معروض المعقول الثاني موجودا في الخارج
قال في الحاشية وجه التفرع ان المراد بان لا يكون الخارج ظرف العروض
ان لا يكون الانطباق والحمل الخارجي فيلزم ان لا يكون الفرد من حيث
هو فرد موجودا في الخارج وانت لا يذهب عليك ان غايته ما لزم ان
لا يكون فرده بما هو مصداق الحمل على ما هو معقول ثان له لاجل الحمل
عليه موجودا في الخارج لا ان لا يكون فرده موجودا في الخارج اصلا فان
مفهوما ربما يجوز ان يكون معقولا ثانيا باعتبار صدقه على شيء ولا يكون
باعتبار صدقه على فرد اخر معقولا ثانيا ويكون هذا الفرد موجودا في الخارج
نعم لو ثبت ما ادعى صاحب الافق المبين ان المفهوم الواحد لا يختلف
ثانوية المعقولية واوليتها بالنسبة الى ما اضيف اليه لتم ان لا يكون
فرده موجودا في الخارج اصلا لكن لم يبين بعد برهان انما ادعى بحقيقته
فافهم قوله وربما يتوهم ان الوجود الواجبي فرد للوجود اه فقد اعترض

العلانه

العلامة القوشجي بان الوجود لما كان فرده موجودا في الخارج وعين ذات الباري جل مجده لم يصح كونه من المعقول الثاني والفرد قد يحقق في الخارج ما يطابقه ويحاذيه فلا يصح كونه معقولا ثانيا قال المحقق الدواني ره مجيبا عن هذا اولا بانكار كون الوجود معقولا ثانيا انما المعقول الثاني المنطقي وهذا غير مرضي لان الفرق تحكم ولا نظر من اطلاقاتهم مع ان الاشكال غير ساقط كما قال المحشي ره ان الموجود معقول ثان عندهم مع تحقق افراده ذاتيا بان كون مفهوم من المعقولات الثانية لا ينافي ان يكون له فرد موجود في الخارج يحمل عليه مواطاة اذا كان ذلك المفهوم عارضا في ضمن حصصه في العقل الاشياء فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجودا خارجيا فهذا المفهوم من حيث انه عارض ليس بالمطابقة في الخارج وان كان له من حيثية اخرى ما يطابقه في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للمهيات في العقل وموجود في ضمن الفرد القائم بذاته ولا نسلم ان شرط المعقول الثاني ان لا يكون وجوده في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كالحصص في مثالنا انتهى فقد ظهر لك بهذا التجويز ان مفهوما واحدا اختلف ثانويته المعقولات واوليتها على خلاف ما زعم صاحب الافق المبين وقد سنتكلم عدم صحة تفريع المحشي ره من قبل حتى يقوم البرهان على خلافه قوله وافراد مفهوم الموجود يجب الحقيقة اه يعني ان افراد الكلي ذاتي له والموجود وان كانت افراد الموجود لكن الموجود ليس ذاتيا لها فالمنفي من الافراد ما هو فرد يجب الحقيقة وهذا الوهم حرج جواب اخر للتفصي بالوجود بان له فردا عين الواجب

فان الوجود الذي هو عين الواجب وان سلم كونه فرد اللوجود المطلق لكن الوجود المطلق ليس ذاتيا له وفيه نظر ظاهر لانه على هذا التوجيه لوازم المهية بهذا القيد اعني لعدم وجود فرد منه كما قد زعم من قبل فان الافراد الحقيقية للوازم المهية التي هذه اللوازم ذاتيات لها ليست موجودة في الخارج واما النقض بمبادي اللوازم فهو وارد البتة لان افرادها مطلقا لا وجود لها اصلا قوله ليس في الخارج الا المهية ثم العقل بضرب من التحليل آه الظاهر من هذا الجواب انه اراد بالاتصاف خصوص الانضمام وظاهر ان لا انضمام للوجود بحسب الخارج فان الخارج ليس فيه الا المهية والعقل بضرب من التحليل ينتزع منها الوجود وبغيره وصفاته فيكون الانضمام في اعتبار العقل لكن يرد عليه النقض بجميع العوارض الانتزاعية فان الخارج ليس فيه الا المعروض ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه العوارض الانتزاعية ويصف المعروض بها فيكون الانضمام في اعتبار العقل فقط فافهم قال المحقق الدواني رحمه الله تعالى في الوجودين اشكال كما مر اليه الاشارة اذ لو اشترط في الوجود الذي هو طرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن يلزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان اكتفي بمجرد كونه منتزعا من المهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع من المهية الموجودة في الخارج فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما للوجود ان يكون المهية في ذلك النحو من الوجود غير مخلوطة بذلك العارض وظاهر ان المهية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي

وكذا

وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوطة به بحسب نفس الامر وكذا في الوجود العقلي الصرف
مخلوطة به بحسب نفس الامر لكن للعقل ان ياخذه غير مخلوطة بشي من العوارض فهو
في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض خفي عن هذا الاعتبار فهذا النحو من نحو
الوجود ظرف الاتصاف وهو نحو من انحاء وجود المنتزع في نفس الامر وقال فيما
سبق بعبارة اخرى هي ان المعتبر في ظرف الاتصاف هو ان يمتاز الموصوف بحسب
ذلك الوجود عن الوصف والمنتزع لا تمتاز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك
الوجود بل بحسب الوجود في الذهن لكن يمتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب
الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر المنتزع بدون ملاحظة الوجود في وجود
المنتزع في نفس الامر ممتاز به بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر والكا
غير ممتازة عنه بحسب نحو من الوجود في نفس الامر ويمكن ان يحمل كلام المحشي ردا على
ما افاده هذا المحقق رهـ وحينئذ لا نقض بالاوصاف الانتزاعية بحسب الخارج
فانه يمكن ان يوخذ الموصوف في نحو الوجود الخارجي معرى عن تلك الاوصاف
ثم تلحقه الاوصاف وتنتزع عنه بخلاف الوجود ولكن يرد على ذلك المحقق انه ان كان
المقصود انا نصطلح الاتصاف على كون الموصوف في ظرف الاتصاف معرى
عن الصفة ويمتاز عنه ثم تلحقه الصفة فلا كلام لنا في الاصطلاح بل المطلوب
هنا ان الاتصاف الذي يحكي عنه بالقضية ويكون مصداقها في اي ظرف
وهو المعقول الثاني ما يكون الاتصاف به في ظرف الذهن والاصطلاح
لا يغني من الحق شيئا وان كان المقصود ان الاتصاف الذي يحكي عنه
في القضايا يا مرجه هذا فلا نسلم ذلك بل نقول ان الاتصاف الذي يحكي

عنه ويصدق به ويكون مناط الاتحاد بين المحمول والموضوع هو كون الموضوع في ظرف
بحيث ينضم اليه الصفة او ينتزع عنه فلا شك ان الماهية والخارج بحيث يصح انتزاع
الوجود عنه فيكون الاتصاف به خارجيا بل نقول مصداقه هو نفس تقرر الموضوع
بلا علة كما في القيوم الواجب جل مجده او بعلة كما في الممكن وهذا التقرر امر عيني قطعا
وهو المصحح لانتزاع الوجود فافهم قال المحقق الخوانساري الاتصاف الواقعي لما كان عبارة
عن ثبوت شيء لشيء في الواقع كان لابد ان يكون ذلك الاخر خاليا عن الشيء الاول
وهذا الخلو هو المعبر عنه بمرتبة الاطلاق وهذا الاطلاق وان كان بحسب اعتبار العقل لكن
لابد ان يكون واقعيا مطابقا لنفس الامر بمعنى حكم العقل ثبوت امر لامر في الواقع
ليس الا انه يجده محاذيا في الواقع منضما اليه شيء اخر وذلك الا الاطلاق الواقعي
وان كان بحسب الاختراع كان الثبوت ايضا بحسب الاختراع ثم قسم الاتصاف الى
ثلثة اقسام منها ما كان الاتصاف متاخرا عن احد الوجودين او الوجودين
معا وفي هذا القسم يتحقق في ظرف الوجود للموصوف بعدم وح لا شك ان ظرف
الاتصاف بحسب ذلك الظرف لان الاطلاق والعروض كليهما في ظرف الوجود
ومنها ما يكون الاتصاف متقدما على الوجود كالاتصاف بالصفات السابقة على
الوجود فظرف هذا الاتصاف لا ينبغي ان يجعل ظرف هذا الوجود فالاتصاف
بالوجوب مثلا بالنسبة الى الوجود الخارجي ليس ظرفه الوجود الخارجي لان
مرتبة الاطلاق والعروض كليهما متقدمة على ذلك العروض فنسبة الظرفية اليه
مما لا ينبغي بل ظرف الاتصاف هو نفس الامر لان مرتبة الاطلاق والعروض
كليهما واقعي في نفس الامر فنسبة الظرفية اليها ولا يستدعي تقدم الموضوع في نفس الامر

لان فرعية

لان فرعية الاتصاف غير مسلم ولو اصطلح احد على جعل ظرف الاتصاف الذهن وتسمية
اتصافا عقليا بناء على ان الاطلاق والعروض فيه باعتبار العقل وان كان واقعيا
ولا مناقشة فيه لكن بشرط ان لا يتوهم ان الاتصاف في الواقع على اعتبار العقل
وثبوت الموصوف فيه او يستلزم له بناء على فرعية الاتصاف لوجود الموصوف
او استلزامه لان الاتصاف حقيقة في نفس الامر وليس كونه عقليا الا بمعنى
ان العقل يعتبره مطابقا للواقع فالوجود الذي هو لازم الاتصاف هو الوجود
الخارجي ولا حاجة الى الوجود الذهني ولو سمي هذا الاتصاف خارجيا بناء
على ان الوجود اللازم الاتصاف وجود خارجي لم يكن بعيدا ايضا ومنها ما لا
يكون الاتصاف متقدما على الوجود ولا متاخرا عنه كالاتصاف بالوجود
وما في رتبته فظرف الخلو والاطلاق هو الواقع وظرف العروض هو الوجود فان
راعينا جانب الاطلاق جعلنا ظرف الاتصاف هو ظرف الاطلاق كما فعله
المحقق الدواني رحمه الله تعالى فظرف الاتصاف هو نفس الامر واذا راعينا
جانب العروض فظرف الاتصاف هو هذا الوجود ولو اصطلح منها ايضا على
ان يسمى الاتصاف ذهنيا بناء على ما ذكر او جعل مثل هذه الصفات من المعقولات
الثانية لم يكن بعيدا مع رعاية الشرط المذكور ولو جعل الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب
الخارج بناء على الاعتبار الاخر الذي ذكرنا في القسم ان الوجود اللازم الاتصاف وجود
خارجي ايضا لم يكن بعيدا ثم قال بعد نبذ من الكلام وبما ذكرنا ظهر لك ان كون شيء
ظرف الاتصاف ليس امرا واقعيا بل يرجع اخر الامر الى مجرد الاصطلاح بناء على
استحسانات عقلية وعرفية والامر فيه سهل بعد ما عرفت ان جميع الاتصافات الغير

المجردة متحققة في الواقع وان لم يعتبر معتبر ولم يوجد سوى ما اشترط بالوجود الذهني كالمحمولية
ونحوها دا انها لا تتوقف على الوجود مطلقا بل تستلزمه والتوقف ان كان ففي خصوص
بعض المواد انتهى وهذا القائل ايضا شرط في الاتصاف كون الموصوف خاليا عن الصفة
ثم لحوق الصفة كما فعل المحقق الدواني ره لكن جعل ظرف الاتصاف كلها نفس
الامر وجعل ما في الاقوال في ظرف الاتصاف امرا اصطلاحيا وانت لا يذهب
عليك انه ان اراد بخلو الموصوف ان اراد ان الموصوف بحيث يسلب
في حد حقيقته الوصف فهذا حق لان الاوصاف الخارجية كلها مسلوبة عن
مرتبة الذات لكن هذا الخلو يكون في الخارج ايضا في الوجود الخارجي والوجوب لان
الماهية الموجودة وان كانت معروضة للوجود والوجوب لكن هذه الصفات ليست
ذاتية لها فتسلب في مرتبة الذات لان حاصل هذا السلب ان الصفات ليست
عينا ولا جزء كيف ولو لم تصدق ليست الماهية في ذاتها هذه الصفات خارجية
لصدقت نقايضها اعني الايجابات الخارجية فيكون الصفات ذاتيات
للماهيات هف واذا كانت الماهيات الموجودة خالية عن هذه الصفات في الخارج
بالمعنى المذكور ولا شك في انها في الخارج بحيث يصح انتزاعها وهو العروض
فقد ثبت الاتصاف في الخارج بنفس صدق القضية خارجية وكون الاتصاف
في نفس الامر لا ينافي هذا لان الخارج ايضا من انحاء نفس الامر بل هو النحو الاتم لها وان
اراد بالخلو ان لا يعرض له الصفة فهذا باطل كيف ولو كان الخلو بهذا المعنى في نفس الامر
لكان عروض الصفة فيها اجتماع النقيضين ثم الكلام في الاتصاف الذي هو مناط
مطابقة القضية الحاكية كما يظهر من تعريفهم كون امثال زيد موجود قضيتان على كون الاتصاف

بمبادي محمولاتها في الذهن وظاهر انه ليس الا عروض الصفة باحد الوجهين اما بالانضمام
او بالانتزاع وعلى هذا العروض للوجود ليس الا في الخارج لان التقرر الخارجي مصحح
لانتزاع الوجود الخارجي وباقي الامور اصطلاح محض لا يغني من الحق شيئا ثم انهم
استدلوا على نفي عروض الوجود للموجود في الخارج وزيادته عليه فيه تارة بان ثبوت
الصفة في الخارج يتوقف على وجود الموصوف وهذا انما يتصور في الوجود ونحوه
وقد عرفت ان هذه القضية ممنوعة وانما المستدعي الثبوت الاستلزام فقط
وتارة بان الوجود يعرض للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم
وهذه الحيثية انما يعرض للماهية في العقل دون الخارج فالوجود انما يعرض في العقل
وهذا انما استدل به الشيخ المحقق قدس سره في حواشي التجريد واعترض عليه العلامة
القوشجي بالنقض بالصفات الزائدة في الخارج مثل السواد والبياض فانها عارضة صح
للموصوف من حيث هو مع قطع النظر عن السواد وبان الماهية من حيث هي
موجودة في الخارج فيعرض الوجود لها في الخارج وشيد المحقق الدواني اركان
الدليل بان الحيثية الاطلاقية عن الصفة انما تثبت في مرتبة متقدمة على الصفة
وهذا ممكن في السواد والجسم فان الجسم له مرتبة متقدمة ليس فيها السواد ومقابله
فيكون الحيثية الاطلاقية عارضة في هذه المرتبة في الخارج ولا يمكن عروض
الحيثية الاطلاقية عن الوجود والعدم في الخارج في مرتبة متقدمة على الوجود
اذ لا مرتبة في الخارج متقدمة على الوجود وانت لا يذهب عليك ان الحيثية
الاطلاقية لا تنافي عروض ما اخذ الاطلاق بالقياس اليه لان مرجع الحيثية
الاطلاقية عدم اخذ الصفة معه وان كان الصفة عارضة بل هذه الحيثية عبارة

عن نفس الشيء وليس منه تقييد بهذه الحيثية فعروض هذه الحيثية بمعنى ان يكون عنوانا ومعبرا عنه انما هو نفس الشيء وهو موجود في الخارج فالعروض انما هو في الخارج وان اريد التقييد بهذه الحيثية فيكون الوجود عارضا للشيء من هذه الحيثية ممنوع. بل الوجود عارض لنفس الشيء المعبر عنه بهذه الحيثية وقد بني الكلام على حلول الموصوف عن الوجود وقد عرفت ما فيه ولقد وقع منها النوع من الاطناب لما كان زلت فيه اقدام المهرة قوله ثم حيثية كون الشيء صورة اه يعني ان حيثية كون الشيء صورة انما هي باعتبار وجودها الذهني وقيامها به وليس وجودها فيها فان الوجود الذهني وجود في نفسه وهذا وجود رابطي فلم يكن كلية الصورة مشروطة بالوجود الذهني انما المشروطة بالوجود الذهني هذا انما هو على مذهب من يرى الكلية عارضة للصورة الذهنية ثم يرد عليه ان هذا الوجود الرابطي وجود خارجي عند المحشي ره فيصير الوجود الخارجي شرطا لعروض المعقول الثاني وهذا المحشي الا ان يقول الذي ينافي اشتراط بالوجود الخارج عن المشاعر بما هي مشاعر فتامل مع ان في المعقول الثاني عدم شرطية الوجود الذهني آه قال في الحاشية بل النظر الصحيح يحكم بان المعقول الثاني على قسمين الاول ان يكون الذهن ظرفا لعروضه فقط والثاني ان يكون الوجود الذهني شرطا لعروضه ايضا والاول يبحث عنه في علم ما بعد الطبيعة كالوجود الشخص والثاني يبحث عنه في علم المنطق كالكلية والجزئية وينبغي ان يعلم ان القسم الذي يكون الوجود الذهني غير شرط لكون لغوا في الاتصاف فان الوجود الذهني له اعتباران اعتبار انه في الذهن واعتبار انه في نفس الامر من دون اختراع المخترع وان النفس ان تحقق هذا الاعتبار في ضمن الوجود الذهني والمعروض للمعقول

الثاني

الثاني بهذا الاعتبار دون الاول والالزم الاشتراط بالوجود الذهني او المقصود
به دبيد العقلية الاتصاف في نفس الامر فكيف يصح كون القضية المنعقدة به ذهنية
فافهم وبما قررنا ظهر لك ان اتصاف الماهية بالوجود اه مبني ان هذا طرف
الاتصاف ما يمكن التعرى فيه ولا يمكن التعرى في الخارج ولا في الذهن فان فيهما
خلطا محضا به وانما التعرى في الملاحظة فان للعقل ان يلاحظ الماهية معراة عن
الوجود ثم يعتبرها مخلوطة بالوجود وانت قد عرفت ما فيه وعرفت ايضا انه متى لم يكن
الوجود الذهني شرطا لهذا الاتصاف فقد صار هذا الاتصاف بحسب نفس الامر فيكون
الطرف نفس الامر فافهم قوله وان القضايا المعقودة منها كلها ذهنيات لا يخفى
على المتصف ان القضية الذهنية ما يكون الحكاية فيه عن امر ذهني والقضايا
المعقودة من الوجود والعدم والوجوب ليست حكاية عن امر ذهني فان مصداق
الوجود الخارجي تقرر الماهية في الخارج نفسه او مع حيثية زائدة ومصداق
العدم الخارجي بطلانه فيه ومصداق الواجب تاكد تقرره بنفسه او بالجاعل فهذه
كلها حكاية عن التقرر الخارجي فيكون القضايا المنعقدة منها خارجيات ثم
بعد التنزل ان الوجود الذهني لما لم يكن شرطا في اتصاف بهذه الامور كان
الاتصاف بها في نفس الامر فيكون هذه القضايا حاكية عن اتصاف الموجود
بالوجود ونحوه في نفس الامر فيكون حقيقيات والحقيقيات لا الشرط فيها
الوجود الذهني ولا الخارجي بل الوجود في نفس الامر اعم من ان يتحقق في اي ظرف
كان فيكون هذه الامور ثابتة في الخارج الظاهر فيبطل كونه معقولا ثانيا ويصح الحكاية
خارجية فالحق اذن ان المحمول ان جعل وجودا مطلقا فالقضية حقيقية وان

جعل وجودا خارجيا فالقضية خارجية وان جعل وجودا ذهنيا فالقضية ذهنية فافهم
ولا تزل فانه مزلة فهذه الوجوه لا يدل عليه عدم دلالة الوجوه ليس الا لانه يمنع
تساوي وجودي الواجب والممكن الحقيقيين فانه بعد تسليم التساوي
فالمصدري والحقيقي سواء في توجه الدلايل وهذا التعيين جواب المصادره والشبهه
بينهما نسبة مفهوم الشيء اه يعني الوجود المصدري صادق على الوجود الحقيقي صدقا
عرضيا فهو وجه من وجوهه فيعبر عنه به وهذا هو الذي تقرر عليه راي اكثر المحققين
ومنهم الشيخ المحقق قدس سره وظاهر عبارات الشيخ ابن الفص تدل عليه بل لم يظهر
فيه فيما تقدم خلاف الا انا انكر العلامة القوشجي فرد الوجود المصدري لكن مع ذلك
انكر ان يكون للوجود معنى سوى المصدري وجعله محل الخلاف ثم من بلا هم من
المحققين منهم المحشي ره وافق القوشجي في ان ليس للوجود فرد وحقق ان المصدري
ليس مناط الموجودية بل هنا امر اخر هو الوجود الحقيقي وهو مصداق هذا المفهوم
المصدري قوله واما الثاني فهو تعلق الشيء اه قال في الحاشية ان ما هو وجود حقيقي
للممكن قائم بذاته وليس قائما بالممكن لا على وجه الانضمام ولا على وجه الانتزاع
فلا بد في حصول الممكن من تعلق ذاته بذلك الوجود الحقيقي فتامل النظر فله فيه الى
ما فيه من الاضطراب فانه قد صرح بان الوجود الحقيقي نفس القائم بذاته وقد قرر بما
يكون منشا لانتزاع الوجود المصدري مما قال الوجود الحقيقي القائم بذاته نفس
منشا الانتزاعه ثم صرح بان منشا الانتزاع التعلق وهذا يقتضي ان يكون الوجود
الحقيقي هذا التعلق فلا بد من الارتكاب على مظنته الشايح في كلامه وبعد
اللتيا واللتي هذا التعلق صفة للممكن فيكون الوجود الحقيقي صفة له بل يتزايد

يقال

يقال نسلم بانسب بالوجود الحقيقي لكن منشاء انتزاع الموجودية هذا التعلق وهو صفة للممكن فهو اما انتزاعي او انضمامي فيلزم محذور الشقين وذلك المفهوم لا يحمل على ما يغايره او قد ادعى هنا شهادة الفطرة بعدم محموليته هذا المعنى الانتزاعي على ما يغايره الا اشتقاقا وهنا شيئ حيث استدل المحقق قدس سره على عدم كون هوية الوجود متحدة مع هوية الموجود به تسند الا بالغير وهل هذا الا تناقض وبما تلونا انكشف قوله لك ان الامراه في الحاشية اعلم ان القول بان للوجود فرداً غير الحصة هو عين في الواجب وزايد في الممكن قول لا اساس له والحق لان الكلي العرضي وما هو بالنسبة اليه عرضي مختلفان حقيقة اذ لا يتصور الاتحاد بين العارض والمعروض في الحقيقة فالوجود بحسب الحقيقة ان كان هو العارض فالفرد ليس وجوداً حقيقة ولا يكون ما هو وجود حقيقة عين الواجب ان كان عين المعروض فلا يكون للوجود معنى واحداً بل متعدداً انتهى وانت لا يذهب عليك ان الزام تعدد معاني الوجود ان كان لان هذه الافراد مختلفة فلا يكون ما هو الوجود معنى واحداً فهذا الالزام انما يرد على من يقول بتعدد حقائق الوجودات الخاصة لا على من يقول بالاشتراك وهو يلتزم ذلك والقول الذي دل الدليل وشهد البداهة بالاشتراك انما هو هذا المعنى الانتزاعي لا ما هو وجود حقيقة ومن ادعى وحدته فعليه البيان وان كان الالزام لان معاني الوجود تصير متعددة قد يطلق على المصدري وقد يطلق على هذا الفرد فلا يخفى ما فيه فانه قد اعترف هو ان لفظ الوجود يدل به على معاني كثيرة فلا خلف فيه قال المصنف فيكون كل وجود مجرداً وهذا مبني على ان معنى

واحدا الاختلف في افراده بالقيام بالموضوع وعدمه قال المصوره الغرمنا نحن
عدمه في الواجب اه هذا الجيب الظ غير منجه لانه ح ثم مقصود المجيب الان
فيه تسليم ان ليس في الواجب تعالى شئ يكون مناط الموجودية قايما به
بل نفس الذات ينوب منابه وان طالب بالفرق بين الواجب والممكن
فمطالبته البرهان على ثبوت هذا الامر لا يضر المجيب فانه كان بصدد الرد على
من زعم الزيادة في الواجب لا في صدد اثبات الزيادة في الممكن فانه
في نظره مفروغ عنه الا ان تقال مقصوده الغرمنا نحن عدم الامر الثالث الذي
يدعي عينيته في الواجب بل ندعي ان الموجودية له تعالى بقيام الحقيقة وعروضها
فلم يكن الذات نائبة مناب الوجود فتامل قال رحمه الله تعالى فيكون الوجود
المقول بالتشكيك عارضا لا يصدق عليه من افراده آه هذا دليل من اثبت
للوجود افرادا غير الحصص تقريره ان الوجود مقول بالتشكيك على الافراد
المقول بالتشكيك عرضي لماهيته فيكون الوجود عرضيا لافراده فله افراد غير
الحصص فان الكلي يكون ذاتيا بالنسبة الى الحصص وهذا انما يتم لو ثبت
اختلاف الوجود في الصدق على الوجودات بان يكون وجود الواجب
في كونه وجودا اولى واقدم واقوى بخلاف وجودات الممكنات في كونها
وجودا ولم يقم عليه دليل ولا يشهد به بديهة وان ادعى القوم البديهية والذي
يحكم به البديهة هو ان تحقق الوجود في الموجودات يختلف ولذا قال المحشي ره فيما
تقدم المشكك هو الموجود بالنسبة الى الوجودات ثم ان عدم جواز التشكيك
في الماهية والذاتيات مقدمة توخذ في اكثر المواضع فحري بنا ان ننظر فيه وفي

ان الحق ما هو فنقول قد اختلف الاشراقيون والمشاؤن في جواز التشكيك
في الماهية والذاتي فقال الاشراقيون نعم وقال المشاؤن لا وحصروا التفاوت
التشكيكي في اربعة التفاوت في التقدم والتاخر والاولوية وعدم الاولوية
والشدة والضعف والزيادة والنقصان وفسروا الاول بالتقدم بالذات
المتناول للتقدم والتاخر بالعلية وبالطبع لسائر التقدم بالتقدم الزماني العارض
لاجزاء الزمان بالذات ولا يقع كما ستطلع لك انشاء الله تعالى واختار المحقق
الدواني ره في تفسير الثالث كون فرد بحيث يصح انتزاع امثال الاخر بحيث
يذهب اوهام العامة انه مؤلف منها فيقال الاول شديد والاخر ضعيف ان
كان هذه الامثال غير متباينة في الوضع والاشارة وزايد وناقص ان كانت
متباينة في الوضع والاشارة وقد يفسر بكون اثار الشي في فرد كثير من اثاره في
فرد اخر وقد يفسر بكون فرد منه قابلا يقبله والاخر قابلا يحل والمختار هو الاول
وفيه البحث واما تفسير الثاني فلم نعلم بعد وقد فسر البعض بكون الكلي في فرد مقتضي
الذات وفي اخر غير مقتضي الذات وهذا انما يتناول الاختلاف بالذاتية
والعرضية بان يكون الكلي ذاتيا لفرد وعرضيا لفرد اخر والمحقق الدواني
ره صرح بانه من التشكيك بالاولوية والبعض فسر بما يكون في فرد بلا سبب وفي
اخر بسبب كالموجود في الواجب والممكن مع انهم صرحوا بانه منه ولا يمكن تفسيره
بما عدا الثلثة الباقية والاحصار الحصر في هذه التفاوتات عقليا مع انهم صرحوا بخلاف
ذلك ان التفسير بما يكون في فرد مقتضي الغير فيكون غير اولي وفي اخر غير مقتضي
الغير فيكون اولي سواء كان مقتضي الذات او بسبب من ذلك اقتضاء الاشراقيون

فرد الشدة بكمال المهية في بعض الافراد وهذا الكمال قد يكون بحيث يكون اثاره

اكثر وقد يكون بحيث يصح انتزاع امثال الاضعف وقد يكون بحيث يقوم منه

فهذا الكمال ان تحقق في الجوهر سمي قوة وفي الكم سمي زيادة وفي الكيف سمي

شدة فقد اختلف الاسامي باختلاف المحل لا لاختلاف المفهومات في انفسها فالاظهر

ان تفسر الشدة بهذا التفسير لكون النزاع في امر واحد واذ قد فسر المحقق الدواني ره تقسيم

منه علم تجويز الاقسام الباقية في الذاتي قبل الباعث له على ذلك ضرورة كثرة اثار

الحيوان في بعض الحيوانات وضرورة قيام فرد الجوهر بالذهن المحل وفي الخارج

لا في محل وفيه تامل يظهر لك عند التامل الصادق ثم الخلاف انما وقع في التشكيك

بالانحاء الاربعة فالاشراقيون يجوزونه في المهيات والذاتيات والمشاؤن

يحيلونه فيها كما نص عليه الصدر الشيرازي وتحرير محل النزاع انه هل يصف المهية

والذاتي في نحو من انحاء الوجود بالتقدم او الاولوية على انفسها في نحو اخر

من دون واسطة في العروض وهل يكمل المهية في نحو من الوجود من نفسها

في نحو اخر منه من دون انضمام شيء داخل او عارض من دون واسطة

في العروض فالاشراقيون قالوا نعم والمشاؤن قالوا لا واقوى حجج اتباع

المشائين ما ذكره المحقق الدواني ره فلنقتصر عليه فنقول قد استدل

ذلك المحقق على نفي الاولين باستواء نسبة الذاتي الى ما هو ذاتي له ولا يتوجه

اليه النقض بالعارض لجواز كونه اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى

ذاته واقدم بان يكون اتصافه لا اتصاف الاخر به ولا يجري مثل ذلك

في الذاتي لكيف والذاتيات غير مجعولة وظاهر هذا البيان لا يتوجه الا على تقدير

كون

كون الاولوية بمعنى كونه مقتضى الذات فالاولى ان يقال لجواز ان يكون

في البعض مقتضى الغير دون البعض وهذا الجري في الذاتي نعم ثم الذاتي

ثم هذا الحكم منقوض لانهم قالوا الفصل والصورة متحدان بالذات وقالوا

الفصل البسيط فيلزم بساطة الصورة لان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف

الاعتبار فالجوهر صادق على الجسم صدقا ذاتيا وعلى الصورة النوعية والجسمية

صدقا عرضيا فقد اختلف الذاتي بالتشكيك فيكون صدقه على ما هو ذاتي

له اولى من صدقه على ما هو عرضي له والجواب ان المقصود ان الذاتي

لا يختلف فيما هو ذاتي له بالتشكيك الا انه لا يخالف صدقه على ما هو ذاتي

له صدقه على ما هو عرضي له ثم ان الجنس يصدق على المادة بما هو عين وعلى

النوع بما هو جزء فقد اختلف صدق الذاتي بالنفسية والجزئية وقد عد

هذا الاختلاف بهذا النحو من التشكيك الفر والظر بحمل العالي على السافل

بواسطة حمله على المتوسط فيكون صدق العالي على المتوسط اقدم من صدقه

على السافل فقد اختلف صدق الذاتي بالتقدم والتاخر والجواب ان

المقصد ان الذاتي لا يختلف في افراد متمايزة في الوجود بحيث لا يكون احدهما

داخلا في الاخر فقد اندفع النقضان ثم البيان الذي اورده هذا المحقق ره

لا يزيد على دعوى البديهة وهي لا تسمع في محل الخلاف خصوصا اذا كان المخالف

ممن هو من اساطين الحكمة والنظار وذلك ان بعض التشكيك بالاقدمية في

الذاتيات بانه يتحقق لا انك في تفصيل القول ان شاء الله تعالى الموجودات

محتاجة الى الجاعل في انفس حقيقتها ونفس ماهياتها ومن المحقق لذلك انه يمكن ان

يكون فرد من حقيقة علة لفرد اخر منه والمشاؤن ايضا قائلون حيث قالوا العلية
الدورات الفلكية بعضها لبعض وتوسط الارادات والتخيلات وقد
تحقق فيما سبق ويتبين في مستقبل القول انشاء الله تعالى ان الشخص ليس
الا الحقيقة المتمايزة في نحو من الوجود فاذن المهية يتشخص حقيقتها علة في نحو من
الوجود لنفسها في نحو اخر منه ومصداق حمل المهية والذاتي ليس الا نفس
الحقيقة المتقررة فيصدق المهية والذاتي على فرد علة يصدقها على فرد اخر
من دون واسطة في العروض وهذا ما اردناه ويظهر ايضا ان بطلان
المجعولية الذاتية على القول بالجعل البسيط في خفاء فافهم واستدل ذلك
المحقق ره على نفي الشدة والزيادة في المهية والذاتي بانه اما ان يشتمل الشديد
والزائد على امر ليس في الضعيف او لا على الثاني لا فرق بين الشديد والضعيف
والزائد والناقص وعلى الاول فذلك الامر اما داخل في حقيقة الشديد
او الزائد فقد خالفا الضعيف والناقص بالمهية فلا تشكيك واما عارض
فالتشكيك في هذا العارض لا في الذاتي المفروض وهذا البيان لو تم لدل على نفي
القسمين الاخيرين ايضا بان يقال المتقدم والاولى اما ان يشتملا على امر ليس
في المتاخر وغير الاولى على الثاني لا فرق وعلى الاول فاما داخل في حقيقتهما
فقد خالفا مقابليهما بالمهية او عارض فالتشكيك في هذا العارض لكن لما كان
انتفاء هذين القسمين بديهيا في زعمه افردهما وادعى فيهما البديهة ثم انه اورد
باختيار الشق الثاني من الترديد الثاني والمنع على لزوم خلاف المفروض
بكون التشكيك في العارض لا في الذاتي واستند بانه يجوز ان يكون حصة متحصلة

بهذا العارض

بهذا العارض من المهية والذاتي موجودة في فرد اشد من حصة اخرى موجودة في فرد اخر والامر الزايد وان كان خارجا عن قوام المهية لكنه معتبر في قوام الحصة ومثله نيرد على الشق الاولى من الترديد الثاني لان دخول هذا الامر في مهية الشديد واختلاف الشديد والضعيف بالمهية لا يمنع تشكيك الجنس اذ يجوز ان يكون حصة منه موجودة في المهية الشديدة اشد من حصة اخرى موجودة في مهية اخر لكن قد وقع لهذا المورد غفلة عن تقرير الدليل على ما هو عليه فان حاصله هل يشتمل الزايد الشديد على امر زايد يكون معروضا للشدة ام لا على الثاني يكون معروضا الشدة والضعف امرا واحدا فلا فرق وعلى الاول هذا الامر اما داخل في حقيقة الشديد فيكون الشديد والضعيف حقيقتان واما عارض فيكون معروض الشدة هذا العارض لا الذاتي المعروض ولا المهية المفروضة وح لا توجه لذلك الايراد وكذا لا توجه لما اورد ان الشديد يشتمل على امر زايد داخل او عارض لكن يكون واسطة في الثبوت وثبوت الشدة للمهية الجنسية المفروضة التشكيك فيه ثم نقض على الدليل حل عن نقض الدفع باختيار ان الشديد لم يشتمل على امر زايد لا داخل ولا عارض ولا استحالة في كون شيء واحد معروض الشدة والضعف في انحاء الوجودات كما لا استحالة في عدم اشتمال النوع على امر زايد مع تماير الاشخاص في انحاء الوجودات فعدم الفرق ممنوع فافهم ثم على الدليل نقوض منها النقض بالعارض بان يقول العارض في الشديد اما مشتمل على امر زايد ليس في الضعيف ام لا على الثاني لا فرق وعلى الاول فاما داخل فقد اختلفا نوعا او عارض فلم يقع التشكيك في هذا العارض بل صار في عارض العارض والجواب باختيار الشق الثاني وعدم الفرق ممنوع لان الصدق تابع للمصداق والمصداق

فيها امر مغاير للصادق والصادق عنه وهو المبداء ويجوز ان يكون المبداء القائم
في الشديد اشد من القائم في الضعيف ويكون المبداء ان متخالفين بالمهية و
لا يورث تخالفهما بالمهية تخالف المشتق فان المشتق انما اشتق من القدر المشترك
بين المبدئين القائمين وهذا لا يتصور في الذاتي فان المصداق في الذاتي ليس
امرا خارجا فلو لم يشتمل على امر زايد جاء عدم الفرق وهذا واضح وما قيل معنى المشتق
معنى بسيط هو نفس المبداء او امر مغاير وعلى التقديرين الكلام في الذاتي بان يقال
هذا الاختلاف اختلاف في نفس معنى المشتق لزم التشكيك في الذاتي وان كان الاختلاف
في امر اخر فهو خلاف الفرض ساقط لظهور سقوطه بادنى تامل فان معنى المشتق بسيطا
كان هو عين المبداء او غيره او مركبا من الذات والصفة والنسبة او من النسبة
والصفة صدقه على افراده التي هو ذاتي لها غير مختلف لكن صدقه على ما هو عرض
بالنسبة اليه تابع للمصداق الذي هو امر زايد على الصادق فهذا المصداق اذا
اختلف يكون صدق المشتق مختلفا قطعا ومن انكر هذا انكر حكم الفطرة ثم هذا الجواب لا يغني من الحق
شيئا فان المشتق انما اشتق من المعنى الجنسي المشترك بين الشديد والضعيف
وهو غير مختلف وهو غير مختلف والاختلاف انما جاء من الفصول فيجب ان لا يختلف
صدق المشتق فيرتفع التشكيك راسا وما قيل انه كما ان نفس السواد يوجب صدق المشتق
كذلك اختلافه يوجب اختلافه فليس بشيء لان نفس السواد لم يختلف وانما اختلف
فصوله التي هي عرضيات بالنسبة اليه فهذا الاختلاف لا يوجب اختلاف المشتق
وهذه الامور المختلفة ملغاة في صدق المشتق فلا يوجب اختلافه اختلافه قطعا ولعله
لقوة النقص انكر المحشي ره في بعض تصانيفه كون الاختلاف بالشدة والضعف

لكنها

تشكيكا بل جعله من موجبات التشكيك بالاولوية فان صدق الاسود على مافيه
السواد الشديد اولى من صدقه على مافيه الضعيف وهذا لا يغني من الحق شيئا
فان المبدا اذا اتفاهم اذا لم يختلف وانما اختلف عوارضه التي هي فصول ذاتيه
بالنسبة الى الانواع المندرجة وهي ملغاة في المصداق فالمصداق لم يختلف اصلا
لا بالشدة ولا بالاولوية فلا يختلف الصادق قطعا فمن انكر كون الذاتي والمتبه
مختلفين فعليه ان ينكر ان العارض يختلف الصدق اي اختلاف كان بالاولوية او بغيرها فافهم
ثم انكار كون الاختلاف بالشدة تشكيكا ان كان انكارا لهذا الاختلاف في المشتقات
راسا فهو مخالف للضرورة العقلية فان الضرورة قاضية بان صدق الاسود
مختلف بالشدة والضعف قطعا وان كان امرا اصطلاحيا بان دفع الاصطلاح
على ان هذا النحو من الاختلاف وان كان متحققا لكن لا يسمى تشكيكا فالاصطلاح
لا يغني في دفع الاشكال قطعا فافهم واحسن التدبر مما تلونا عليك الكشف حقيقة الحال
اذا تدبرت وجدت اتباع المشائين متحيرين كالحيارى في الصحارى ومنها انه
النقض بالزمان فانهم قالوا الزمان حقيقة الصالية متقدم بعض اجزائه على البعض بالذات
من غير وسطة اصلا فنقول الحقيقة الزمانية ان استعملت في المتقدم على الرئيس
في المتاخر فهذا الامر انما داخل فيه فاختلف المتقدم والمتاخر حقيقة فلا تميس الاتصال
بينهما واما عارض فيكون مناط التقدم والتاخر عارض الزمان لا الزمان والكلام
في هذا العارض كالكلام في الزمان وان لم تشتمل لم يبق بين المتقدم والمتاخر
فرق فلا وجه لان يكون هذا متقدما وذاك متاخرا قال المحقق الدواني رحمه الله تعالى
كما ان الكم المتصل مقدار الجسم ولا حقيقة له سوى امتداد الجسم كذلك الزمان مقدار

الحركة التي هي التقضي والتجدد لا حقيقة لكون امتداد التجدد والامتداد التقضي
ان يصح فرض الاجزاء فيه فتلك الاجزاء فيه هي التقدم والتاخر لان كل الامتداد اذا
كان استمرار التقضي تجزئة بعض من ذلك التقضي ولا معنى للتقدم والتاخر الا جزء
الا من ذلك الامتداد او حدان مفروضان فيه والكلام فيه في انه لم اختص
هذا الجزء او الحد بالتقدم والاخر بالتاخر كالكلام في انه لم اختص هذا الجزء من المقدار
بهذا الحد وهذا الحد بهذا الوضع المعين ولا شك في ان هذه الجزء لا تحصل بدون
ذلك فحاصل السؤال انه لم كان هذا او هذا انتهى وانت لا يذهب عليك
ان اجزاء الزمان ليست متوهمة مثل العنقاء والمركبات الخيالية بل لها حظ
من الواقعية كيف ولو لم يكن لها واقعية لزم ان يكون للتقدم والتاخر كاثبات
الاغوال واذا كان لها واقعية فحاصل هذا رجع الى ان هوية كل جزء لا تحصل الا بالتقدم
والتاخر والسؤال في الهوية بانها لم كانت هذه الهوية هذه الهوية باطل فالحقيقة
الزمانية في هوية تقتضي التقدم وفي اخرى تقتضي التاخر قلنا ان نقول مثله بهما
هو ان الهوية السوادية لا تحصل الا بالشدة وهوية اخرى منه لا تحصل الا بالضعف
والكلام في ان هذه الهوية لم صارت هذه الهوية باطل والهوية ليست مشتملة على
امر زايد انما هي تحصل الماهية في انحاء الوجودات كما اعترف به هذا المحقق ايضا
فالحقيقة السوادية تصير في نحو من الوجود هوية فتتصف بالشدة وتصير هوية اخرى
في نحو اخر منه فتتصف بالضعف من دون الاشتمال على امر زايد فافهم ومنشأ التقصير
بالاشخاص للحقيقة الواحدة فان الشخص عندهم ليس عبارة عن الماهية وامر اخر بل الشخص
هي الماهية لا غير فنقول الشخص الواحد ان اشتمل على امر ليس في الشخص الاخر فهذا

الزايد ان

الزايد ان كان داخلا لزم اختلاف حقيقي الشخصين وان كان عارضا فالهوية موقوفة
على هذا العارض والمعروض متقدم على هذا العارض بالوجود والهوية فيلزم ان يحصل
الشخص قبل بابه الشخصية وان لم يشتمل على امر زايد لزم عدم الفرق بين الشخصين
وان قيل ان الماهية وان لم تشتمل على امر زايد لكن الفرق بانها تصير في انحاء
الوجودات هويات كثيرة متغايرة فمثله نقول بينها الماهية وان لم تشتمل على
امر زايد يبس في الضعف لكن تصير هويات متمايزة بالشدة والضعف
في انحاء الوجودات وبالجملة ما يقولون في الامتياز بين الاشخاص نقول
مثله في الامتياز بين الشدة والضعف فافهم ومنها النقض باختلاف الكلي للكثرة
اثاره ولعلنا نقول لا شك ان اثار الكلي الكثير قد يترتب في بعض الاشخاص
والقليل في بعض اخر على الماهية الكلية فان كان هذا الاختلاف تشكيكا فقد
بطل ما زعمتم من امتناعه وان لم يكن تشكيكا فنقول ان اشتمل الكلي الكثير
الاثار على امر زايد يبس في القليل الاثار فان كان داخلا لزم اختلافهما بالحقيقة
وان كان عارضا لزم ان يكون هذه الاثار لهذا العارض لا للكلي المفروض
وان لم يشتمل على امر زايد جاء عدم الفرق بين الكثير الاثار والقليل الاثار
ولا محاص عن هذا النقض الا بان يقال بالاشتمال على امر عارض ويلتزم
ان هذه الاثار اثار العوارض واما اثار الماهية والذاتي فغير مختلفة اصلا بالقلة
والكثرة وح لا حاجة الى اختراع الاختلاف بهذا النحو من التشكيك فانه
قد ظهر امتناعه ايضا فتامل ومنها النقض باختلاف الماهية في الوجودين العيني
والعقلي بالتجرد والمادية بنفسها من دون محل ان اشتملت على امر زايد يبس

في القائم بالموضوع هو النفس او نقول الماهية المادية ان استعملت على امر ليس في

المجردة فهذا الامر اما داخل فقد اختلف بحاصل في الذهن والحاصل في العين

حقيقة او عارض فقد حدث الحلول او عدم الحلول بهذا العارض مع عدم حاجة

ذاتية وقد اشترطوا في الحلول الحاجة الذاتية وان لم تستعمل جاء عدم الفرق

فلما ذا جاءت في العقل محتاجة الى الموضوع دون الخارج وفي الخارج محتاجة

الى المادة دون العقل وان قيل الاحتياج وعدم الاحتياج انما من الهيولى

والسوال بان هذه الهوية لم صارت هذه الهوية باطل نقول مثل هذا بعينها كما علمت

فافهم واستدل الشيخ المقتول على جواز التشكيك في الماهية والذاتي بان الخط

انما يزيد على خط اخر بنفس الخطية لا بامر اخر وكذا السواد الشديد لا يزيد

على اخر ضعيف الا بنفس السوادية فقد تحقق التشكيك في الماهية بلا مرد

واجاب المحقق الدواني رحمه الله تعالى عن الاول بان الخط لا يزيد

على نفسه بما هو خط على اخر اصلا بل انما عرض له مقدار اضافي حدث الزيادة

من قبله فان المقدار اذا قيس الى مقدار اخر يتصف هذا المقدار بانه زائد

وذاك ناقص فما لم يقس فلا يزيد ولا ينقص ويظهر هذا من كلام النظر الطوسي

في تحريره لكتاب اقليدس فانه قال في صدر المقالة السادسة المقدار

يعتبر تارة من حيث هو كمية في نفسه وتارة من حيث هو كمية بالقياس الى المقدار

غيره من جنسه فالنسبة هي كمية الاضافة قيل عليه لا يجب للتشكيك لا يكون الكلي

المشكك ما به التفاوت فيه لانه ح لا يصح التشكيك في شيء اصلا واذا لم يجب

كونه ما به التفاوت فلا يمنع كون التفاوت لاجل اضافة عارضة كون المقدار

المعروض

المعروض متشككا فانه قد وجد فيه الاختلاف وان كان لاجل الاضافة وهذا غير موجه
بعد تسليم كون التفاوت لاجل الاضافة العارضة فان محصل الكلام ان المقدار
في نفسه لا يزيد ولا ينقص واذا اخذ مضافا الى مقدار اخر فح يصح اتصافه بالزيادة
فالزيادة حقيقة عارضة للمقدار الاضافي وللمقدار الحقيقي بالعرض فلا يصير المقدار
الحقيقي متشككا لان المتشكك ما يكون معروضا بالذات بلا واسطة في العروض
ولا يتوهم انه ح لا يصح التشكيك في العارض فان معروض الاختلاف فيه المبداء
القائم لان المبداء القائم موجب بعروض الاختلاف يصدق المشتق لكن صدق المشتق
يكون معروضا بالذات لا بالعرض فتامل ثم هذا الجواب ليس بشيء لانا لا نجد اضافة
سوى مفهوم الزيادة حتى يكون معروضا لها بالذات بل المقدار الحقيقي معروض للزيادة
بالذات لكن لما كانت الزيادة اضافة لا يعقل عروضها الا بالنسبة الى مقدار
اخر مثله ثم بعد التنزل الاضافة معنى اعتباري لا يصح اتصافها بالزيادة والنقص فانهما من
العوارض التي لا يتصف بها الا الموجود العيني الا يرى انهم يستدلون على ابطال
البعد الموهوم المكاني بانه متصف بالزيادة والنقصان ثم بعد التنزل لو كان هذه
الاضافة معروضة للزيادة بالذات يصير حقيقة كمية والكلام في اتصافه بالزيادة
والنقصان كالكلام في اتصاف اصل المقدار بهما فافهم واجاب البعض بان المعروض
بالذات للزيادة والنقصان هذا المقدار وللهذية دخل في الاتصاف بهما دون
الماهية المقدارية حتى يلزم التشكيك في الماهية وانت لا يذهب عليك ان
هذا القائل ان اراد ان الهذية الزائدة على هذا المقدار معروض لهما بالذات
فهو باطل لان الهوية ليست امرا زائدا موجودا وان اراد ان الهوية المخصوصة

من المقدار متصف به فمسلم لكن الهوية ليست الا الماهية متقررة في نحو من الوجود
فالماهية نفسها معروضة للزيادة والنقص في احاد الوجودات وهو المدعي فافهم
واجابوا عن الثاني بان الشديد والضعيف مختلفان حقيقة والشدة والضعف
ليسا من الفصول المنوعة وهذا عسى ان يكون مكابرة بينة وان شئت فتنبه
عليها بان الحركة الكيفية متخففة وهي لستدعي ان يكون فرد تدريجي من الكيف متصل
واحد من مبدا الحركة الى منتهاها متحقق وهذا الفرد منحل الى اجزاء بعضها اشد من
بعض والمتصل لا يلتئم من مختلفة الحقايق والمحقق الدواني ره شمر الذيل لاثبات
الاختلاف تارة بنفي التجويز بان كل مرتبة من الشديد يتدرج تحتها افراد كثيرة
متشاركة في هذه المرتبة فنسبتها الى تلك الافراد كنسبة الانواع الى افرادها فكما
لا نشك في كون الانواع مختلفة كذلك نشك في كون هذه المراتب انواعا وتارة
يستدل على الاختلاف النوعي بانا فرضنا سوادا في غاية الشدة ثم فرضنا سوادا
اخر اضعف منه على نسبة يكون اقرب الى البياض ثم مرتبة اخرى اضعف من الاول ضعف
تلك النسبة ويكون اقرب الى البياض قربا تاما من الاول وهكذا حتى ينتهي الى
البياض الحق فنقول نسبة البياض الى المرتبة التي تليه كنسبة المراتب السوادية بعضها
الى بعض فلو كانت مراتب السوادات متحدة بالنوع يكون المرتبة الاخيرة متحدة
مع البياض بالنوع هف وهذا البيان انما ينتهض لو لم يكن السواد وساير الكيفيات
في الانتقاص غير متناهية وهو ممنوع بل التنقص في الكيفيات لا ينتهي الى حد كما
في الكميات وح لا نسلم ان نسبة مرتبة من السواد وان كان اضعف الى البياض
كنسبة مرتبة من السواد الى مرتبة اخرى كيف ونسبة المراتب السوادية فيما بينها
بالاشتمال

بالاشتمال والكان التحليل في الوهم وهذا الايتصور فيما بين البياض والسواد
وبالعكس وان شئت فتنبه على عدم وقوف النقصان في الكيفيات الى حد
بالحركة اللينقة فان الفرد التدريجي من الكيف ينقسم الى الاجزاء الغير الواقفة
في حد وكل مرتبة منها اضعف من مرتبة فوقها واشد من مرتبة تحتها وبالعكس
فمراتب الشدة والضعف غير واقفة الى حد فافهم فقد ظهر مما تلونا عليك ان
الاشراقيين يجوزون كون المهية بنفسها زائدة وشديدة في نحو من الوجود
من نفسها في نحو اخر منه كما انهم يجوزون كون المهية بنفسها متشخصة في انحاء
الوجودات من دون زيادة شيء اخر يسمى بالتشخص والمشاؤن ينكرون
ذلك ولا يظهر انكارهم كون المهية متشخصة في انحاء الوجودات والفرق
تحكم قال الجامع بين المعقول والمنقول ذو الجهاد الاكبر الذي بلغ مبلغ السابقين
في نيل الحق المبين الى علماء دنيا قدس سره واذا قيل ما اذا تم ان حقيقة
شدة الصدق ان يصدق الكلي على موضوع واحد باصداق كثيرة وهذا
لايتصور في الذاتيات فان تكثر الصدق انما يكون بتكثر المصداق والمصداق
في الذاتيات نفس ذات الموضوع فاذا كان المصداق متكثرا يلزم التكثر
في الموضوع فلم يبق الصدق على شيء واحد وانما يتصور في العرضيات
فان المصداق مغاير للموضوع فيمكن التكثر في المصداق مع وحدة الموضوع
فيمكن وصف الشدة فيها ثم قال على هذا التقرير النزاع لفظيا لان الذي يقول
به الاشراقيون ان يكون المهية بحيث يكون نفسها شديدة ممكن والمشاؤن
انما يقولون تكثر صدقها على موضوع واحد غير ممكن هذا حاصل الدليل ان الشديد

هل يشتمل على امر ليس في الضعف به يتكثر المصداق ام لا وعلى الثاني فلا فرق
اذ المصداق في كلا الصورتين غير متكثر فلا يمكن تكثر الصدق وعلى الاول فان
كان هذا الامر داخلا في الموضوع ولو في التوهم فقد تكثر الموضوع وان كان عارضا
فقد صار مناط الصدق هذا العارض فلم يبق المصداق نفس الذات فلم يبق الذاتي
ذاتيا لان المصداق قد صار خارج الذات فلم يبق التشكيك في الذاتي وعلى
هذا النقض بالعارض واعلم انه اذا وجد الماهية او الذاتي في فرد على وجه الشدة
فقد صار مصححا لانتزاع افراد كثيرة ضعاف فالماهية في هذا الفرد وقد وجدت
بوجودات متكثرة فهذا الفرد مما يصدق عليه الماهية باصداق حسب تكثر وجودات
الماهية في الصدق فقد تكثر الصدق في الوهم على موضوع واحد فتكثر الصدق
على موضوع لازم لوجود الماهية على وصف الشدة في الفرد وانتفاء تكثر الصدق
على موضوع انما يكون اذا لم يصح وجود الماهية في فرد على وجه الشدة فح لا وجه
لجعل النزاع لفظيا فالاشراقيون حيث جوزوا وجود الماهية والذاتي
مختلفا بالشدة في انحاء الوجودات فعليهم ان يجوزوا صدق الماهية على
الفرد الشديد باصداق كثيرة والمشاؤن لما انكروا انكروا صدق الماهية
والذاتي على موضوع واحد باصداق كثيرة فعليهم ان لا يجوزوا وجود الماهية
مختلفة بالشدة والضعف في الهويات الموجودة فالنزاع نزاع معنوي
على اي وجه اخذ والنزاع فيلا زمان هذا وقد ظهر لك ان تدبرت ان
الحق ما ذهب اليه الاشراقيون فاحفظ قوله والوجود انما يقبل التشكيك
اه الوجود لا يكون اشد من وجود اخر لانك قد علمت ان ليس الوجود

امرا محصلا

امر الحصل من قيامه الموجود به بل الوجود به الشي ولا القبل التكثر والوحده الا بتكثر ذات الموضوع و وحدته فلو صح من وجود شي انتزاع امثال وجود اخر فهذا الوجود ان كان وجود هذا الشي فليس وجود الاخر مثل له وان كان وجود شي اخر فلا يصح انتزاعه من هذا الشي الا ان ينتزع ذلك الشي الاخر من هذا الشي فح لم يستند الوجود بل انما استند الماهيه و استناد الوجود بالعرض فتدبر واحسن التدبر واعلم ان هذا البيان موقوف على ان الشده انتزاع امثال الاخر منه وان كان عبارته عن كمال الشي فلا يتم هذا النحو من البيان ولبيانه موضع اخر وليعلم ايضا ان الاستداد بمعنى حركة الموجود في الموجود على قياس الحركة الواقعه في الكيف باطل ايضا كما قالوا الان الحركة تستدعى ان يكون لها موضوع باق من ابتداء الحركة الى انتهائه وثبوا وعليه افراد ما فيه الحركة بحيث يكون في كل ان من زمان الحركة فرد مما فيه الحركة لم يكن ذلك الفرد في ان قبله ولا بعده ولا يمكن هذا في الوجود فان الوجود في الان الثاني اما هو الوجود في الان الاول ان كان ذات الموجود واحدا واما ان يكون الذات الموجوده بالوجود السابق غير الموجوده بالوجود اللاحق وهذا لما علمت ان الوجود ليس وراء الموجود به امر اخر زايد على الذات يتعدد بنفسه من دون تعدد المضاف اليه واستدل المحقق الدواني ره بان المتحرك حال الحركة لا يتصف بفرد من افراد ما فيه الحركة دائما لان المتوسطه بين تلك الافراد والافراد ليست الا بالقوه فلو كان في الوجود حركة لزم ان لا يكون الذات المتحركه موصوفه بفرد من الوجود حال الحركة فلا يكون المتحرك موجودا

أثناء الحركة ولا بد للحركة من تحصيل الموضوع وبهذا البطل وقوع الحركة في الجوهر و
في ان المتحرك هل يتصف بافراد المقولة كلام طويل يدفع الاطناب في حاشية
الجديدة على شرح التجريد ودفع مشاجرة طويلة بينه وبين معاصره من شاء
الاطلاع عليه فليطالع الجديدتين لهما والحق انه لا بد للحركة في المقولة من اتصاف
المتحرك بالفرد الزماني الموجود في زمان الحركة على سبيل الانطباق عليه
بحيث يكون كل جزء من اجزاء الزمان جزء من هذا الفرد في كل ان من آنات
زمان الحركة على حد من هذا الفرد وهي الافراد الآنية فلا يلزم انتفاء الموضوع
لان في تمام الزمان يتصف بفرد زماني من الوجود وفي ابعاض ذلك الزمان
بافراد زمانية صغيرة من الاول حاصلة في ضمنه وفي كل ان بافراد آنية من
الوجود غاية ما في الباب ان هذه الافراد انتزاعية ولا ضير فيه فان موجودية شيء لا تقتضي
حصول الوجود على وجه الانضمام بل يكفي صحة الانتزاع فتدبر واعلم ايضا ان المهية يحفظ
بتوارد الافراد المتشخصة وتعاقبها فرد فرد ولا خلاف ايضا في وجود الحقائق الغير
القارة في مجموع الزمان بحيث يكون منطبقا بعضه على بعض الزمان لكن
بل يجوز ان يوجد حقيقة في ضمن فرد زماني تدريجي الوجود بحيث يكون الهوية الحاصلة
في مجموع الزمان منطبقا عليه والهوية الحاصلة في كل بعض من الزمان منطبقا
على بعض منه والهوية الحاصلة منه في كل ان موجود آنية والحقيقة منحفظة في مجموع
الزمان وفي ابعاضه وفي آناته بهذه الهويات ويكون هذه الحقيقة منحصرة في هذه
الهويات الحاصلة ولا يوجد في غيرها ويكون تلك الحقيقة لا تقتضي القرار ولا عدمه
بل يكون في يد الفاعل المختار ويمكن ان يحصل في الآن هوية قارة وفي الزمان بهوية

غير قارة

غير قارة، ولبطلان وجود الحقيقة على هذا الوجه بما ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه وانفصال
هذه الحقيقة في هذه الهويات مع بقائها وتجدد كل هوية منها في كل آن او زمان ان
ثبتت تسمية بحركة الحقيقة في اشخاصها وهوياتها لوجود الانفصال التدريجي مع الحفاظ
وجودها الالهي وان ثبت لم تسمى حركة لعدم بقاء الموضوع بالهوية لكن الكلام
في ان التجدد بهذا الوجه ممكن بل واقع ام لا فان قلت هذا سفسطة فانا نعلم
انا هو الذي قد كنا في الزمان السابق كيف ولو كنا مختلفين لانقلب علومنا
وصفاتنا والتزام هذا سفسطة قلت المشار اليه بانا هو الحقيقة المحفوظة في ضمن
هذه الهويات لا هذه الهويات والحقيقة هي العالمة والقادرة ولا شك في
بقائها فلذا الحكم بانا الذي كنا نعلم ونقدر من قبل نحن الذي الآن وكما ان ذواتنا
مندرج في الهويات كذلك صفاتنا مندرج في هوياتها ولا سفسطة فيه واما حكمنا
بان هذه الهوية تلك فمن اللبس من الخلق الجديد كيف وانا نحكم بان ابداننا التي
الآن هي الابدان التي من قبل مع تبدل كثير من اجزاء ابداننا فكما لا غيره بحكم عقولنا
بهذا اللا غيرة بحكم عقولنا بذلك وهذا هو القول بتجدد الامثال الذي عليه القوم
الكرام الذين لهم عند ربهم منزلة عظيمة ومرتبة رفيعة قد نالوا عند الله سبحانه فاذاقهم
العلوم الحقة التي بها تنورت عقولهم وسقاهم من زلال رحمته ما اروت قلوبهم
هم خلفاء الرحمن على ارض الحقيقة وافاضوا الفيوضات على الخليقة رضوان
الله تعالى عليهم كافة اجمعين ولبوناني جوادرهم ايني قال قدس سره واقول اذا
كانت الوجودات متخالفة الحقائق ان يقال لعل مقصود المجيب ان حقيقة وجود الواجب
جل مجده مخالف لحقيقة وجود الممكن فان وجود الواجب تعالى قائم بذاته هو ذات

الواجب تعالى وبه موجود به من دون عروض حصة من الوجود له ووجوب الممكنات حصص الوجود المطلق بها موجود بها وليس فيها فرد آخر من الوجود سوى الحصص فح لم يلزم في الممكن انضمام امر ثالث غير الحصة والوجود المطلق وكذا لم يلزم كون الحصة زائدة عليه بعدمها وانما هناك فرد من الوجود هو عينه تعالى وبهذا افترق هذا الجواب عن جواب ذلك الفاضل فتامل وتذكر ما سلف قال قدس سره والصواب ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء اه فيه اشارة الى ان جواب المص ره وغير صحيح فانه يثبت ان الوجوب عين الذات لكن الذي هو عين الذات مصداق ذلك المفهوم واما مفهومه فهو معنى اضافي قطعا وهذا المعنى نسبة بين ذات الواجب تعالى ووجوده فلا بد من زيادة وجوده وح لا ينفع الجواب هذا والتحقيق ان الوجوب جهة العقدية بملاحظة الطبع وليس في الواجب تعالى امر موجود يكون هو الوجوب وانما الحكي به عن نفس وليس في الواجب تعالى امر موجود يكون هو الوجوب وانما يحكي به عن نفس الذات التي هي وجود بحت موجود بنفسه فكما اضطر في الحكاية للضرورة العقدية الى جعل الوجود محمولا كذلك اضطر الى جعل الوجوب جهة للعقد فان اريد بالوجوب جهة العقدية فهو لا يقتضي الا مغايرة مفهوم الوجود المجعول محمولا في العقدية ولا يلزم منه زيادة الوجود في المصداق وان اريد الوجوب الذي في المصداق فهو نفس الذات وليس اضافية وان اريد معناه المصدري المتعقل مستقلا الا انه تلك الجهة الملحوظة بلحاظ مستقل لا يستدعي زيادة الوجود في المصداق فافهم قال قدس سره وان فسر باقتضاء الذات للوجود اه ولا يبعد ان يراد باقتضاء الذات سلب اقتضاء الغير اعم من ان يكون باقتضاء الذات اولا قوله لا يقال الوجوب

اقتضاء

اقتضاء الذات الوجود الذي به الموجودية اه انت لا يذهب عليك ان
اقتضاء الذات الوجود الذي به الموجودية غير صحيح والا لتقدم الذات الموجودة
على ما به موجوديته والحق ان الواجب ما كان وجوده ضروريا لا باقتضاء الغير
فالوجود الخاص الذي به الموجودية نفسه وثبوت الوجود المطلق ضروري
اما باقتضاء الذات على ما هو المشهور او لا باقتضاء على ما هو التحقيق فان
الامر الخارج اذا كان مصداقه نفس الذات لا يحتاج الى اقتضاء ومقتضي فاقتضاء
الوجود المطلق من الامور اللازمة على المشهور غير مسلم به ولا ضير فيه وليس
المقصود ان مناط الواجبية هذا الاقتضاء فافهم قوله لانا نقول الواجب ما يقتضي
اه قد علمت ان ليس مناط الواجبية اقتضا الوجود المطلق بل ما يكون موجودية
بنفسه من غير اقتضاء اصلا والوجود المطلق ليس مناط الموجودية اصلا قوله
والا يلزم ان يكون الزمان وغيره اه هذا عجيب جدا فان الزمان لا يقتضي شيئا
من الوجود الخاص ولا الوجود المطلق نعم يمتنع عليه العدم الخاص على راي الفلاسفة
ولا يلزم منه وجوب الوجود الخاص فان نقيض العدم الخاص سلب العدم الخاص
وهذا قد يكون بالوجود الخاص وقد يكون بالعدم المطلق وقد يوجه بان المراد ان
بعد حصول الوجود الوجود ضروري ويقتضي ذاته عدم طريان العدم عليه وهذا التوجيه
ينبغي ان يقال فيه ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فان الكلام في اقتضاء الذات
الموجود لا في اقتضاء البقاء مع ان الوجود والبقاء بعد عروض الوجود ايضا غير ضروري
ولا مقتضي الذات قوله العموم والخصوص من عوارض الصور الذهنية اه هذا
الجواب غير متوجه فانه قد سلم فيما سبق العموم والخصوص واجاب بانه اكثر خصوص

بالتعاكس

الوجود الخاص ثم ان حاصل السوال الاول ان ما يمكن ان يعرض له العموم ولو في الذهن مقدم على ما يمكن ان يعرض له الخصوص ولو في الذهن فالجواب بالعكس ثم اعترض انه لا يمكن ان يتقدم الوجود الخاص لكونه ذات الواجب تعالى فالجواب بان الخصوص والعموم من عوارض الصور العقلية غير متوجه لانهما ان كانا من عوارض الصور العقلية فالمفهوم الذي من شانه عروض العموم لصورته العقلية متقدم على ما من شانه ان يعرض لصورته العقلية الخصوص والحق ان الجواب بالتعاكس غير صحيح وانما الجواب ما اشار اليه بقوله مع ان العام ليس مقدما بل العام الذاتي قوله بل التحقيق ان الواجب تعالى هو الوجود المتاكد اه حاصل هذا الجواب هو جواب المصنف وقد عرفت ما فيه مع دفعه فتذكر قوله وذلك ان نقول وجودات الممكن اه حاصله ان وجودات الممكن ان كانت افرادا غير الحصص فهو باطل وان كان حصصا فاقتضائها للوجود المطلق غير صحيح فلا يرد ما في الشرح بقوله فان قلت وانظر ان هذا الجواب غير منتج فان السوال كان على تقدير ان تكون وجودات الممكن افرادا غير الحصص كما يفصح عنه كلام الشارح المحقق قدس سره فانكار الافراد لا يكون جوابا نعم ما ازام من الاستحالة على تقدير كون الوجود افرادا من موجودية غير ظاهر الاستحالة فان القائل بالافراد يقول بموجوديتها ذهابا بزعمه مصداقا للموجودية ووجودا حقيقيا فتامل قوله فانه اذا كان المراد منه اقتضائه الذات كونه موجودا على هذا لا بد من التصرف في لفظ الاقتضاء بمعنى سلب اقتضاء الغير لان الشيء لا يقتضي موجودية نفسها مع ان هذا الفرد من الوجود مصداقا للموجودية فلا يحتاج بعد تقرره الى المقتضي وتقرره بنفسه لكونه

واجبا بالذات

واجبا بالذات او يقال المراد بكونه موجودا عروض الوجود المصدري المتاخر عن التقرر والموجودية بمعنى كونه مبدا للاثار وهذا المفهوم لا استحالة في اقتضاء الذات اياه كما قد مرت اليه الاشارة ثم لك ان تحمل كلام الشارح المحقق قدس سره عليه في تقرير الوجوب وان كان بعض عبارات حاشيته التجريدية يابى عنه بحسب الظ وعلى هذا محاصل السوال المصدر بقوله فان قلت ان الوجودات العارضة للممكنات مصداقات للموجودية فقد اقتضت الموجودية وحاصل الجواب المصدر بقوله قلت المراد بالاقتضاء ما يكون تاما بحيث يكون تقرره لا بمقتضى اخر فانه اذا كان تقرر الوجودات من المقتضى المغاير فالموجودية ايضا باقتضائه لان الفاقة في المصداق يوجب الفاقة في الصادق قال الشارح التجريد لو صح اقتضاء الوجود الخاص بعروض الوجود المطلق اشتقاق لزم الموجودية بوجودين فان قيل ان الوجود الخاص ذاته تعالى ووجوده هو المطلق فذاته التي هي الوجود الخاص موجود مطلق قيل فعلى هذا صار الوجود الذي به الموجودية زايدا او بصير الواجب تعالى ذا مهيته ووجود غاية ما في الباب ان المهية فرد الوجود وهذا انما يقتضي العجب فان موجودية ذات الباري عز وجل بالوجود الخاص الذي هو نفس ذاته واما الوجود المطلق فمفهوم منتزع بعد صيرورته في عالم الواقع كما ان زيدا الانسان بنفس ذاته لا بعروض مبدا ثم العقل ينزع عنه الانسانية المصدرية ولا يكون زيد الانسان بالانسانية بل الانسانية هو نفس ذاته والانسانية منتزعة عن ذاته كذا ههنا الذات موجودة بنفسها والمفهوم المصدري

بنزعه العقل والقضيه ذاته تعالى فافهم **قوله** لان الصحيح من حيث هو صحيح لازم اه يعني ان نفس مفهوم الصحيح من اللوازم فيكون اخص من اللازم لطبعه وباعتبار صدقه على الافراد اعم لان كل ما هو فرد للازم فرد للصحيح حتى ان مفهوم الصحيح بما انه فرد للازم فرد للصحيح ايضا ولا استحالة لتغاير الجهة **قوله** ثم لا يخفى ان هذه المقدمه ماخوذة في الوجه الاول اه دفع لما عسى ان يتوهم ان هذه المقدمه ماخوذة في الدليلين الاولين كما انها ماخوذة في هذا الدليل فلم صار هذا الدليل الزاميا دون الاولين وتقرير الجواب ان هذه المقدمه وان اخذت الا انه لم يوخذ بما انه مسلم الفلاسفه وانما اخذت بما انها صادقه في نفس الامر والمقدمه الواحده ان اخذت في الدليل من جهة التسليم كان الدليل الزاميا وان اخذت من جهة الصدق كان برهانيا فافهم المقصد الرابع في الوجود الذهني والعالي اثبات ان لا بد في الاشياء الغائبه عنا اه اعلم ان للفلاسفه ههنا دعويين الاولى ان الاشياء الغائبه عنا ذهني ما تكون انكشافا وصفا ما الانضماميه حاصله عند الادراك والمتكلمون ينكرون على كلا الدعوين والدلايل المذكوره ان تمت فانما تدل على الدعوى الاولى دون الثانيه وليس النزاع في مفهوم العلم المصدري والانكشاف فانه ليس في شي بل النزاع انما هو في مبدا الانكشاف ومصداق العالميه فقد اختلفوا فيه اختلافا عظيما فذهب شيخنا الحائري قدس اسرارهم ولم يعلم فيه منازع من المتكلمين ان العلم حاله قائمه بالمدرك ذات اضافة تنكشف بهذه الحاله المعلوم الذي يتعلق به هذه الحاله وعبروا عنها بالحاله الانجلائيه قالوا هذه الحاله لو قامت بالجماد

المقصد الرابع

لكانت عالمة ويظهر ميل الامام ره في شرح الاشارات الى انه اضافة بين العالم
والمعلوم ويمج عنه الطبع السليم والذهن المستقيم كيف الاضافة معنى انتزاعي
وان ارجع الى الوجدان لا نجد ان ننتزع من نفوسنا اضافة الا مفهوم الا
عندها ونحوه ثم ان هذه الاضافة لابد لها من مصداق موجود والكلام فيه ذهب
الفلاسفة الى ان العلم الصورة الحاصلة من العلوم قال الامام الرازي ره
في شرح الاشارات القول بكون الصورة علما باطل سواء كان القول بالوجود
الذهني حقا او باطلا لان الادراك لو كان بحصول المعلوم عند العالم لكان
الجسم القائم به السواد عالما به فان قيل الادراك حصول الصورة للمدرك او القابل
الادراك او المجرد قال بما كان الادراك حصول الصورة صار الحاصل الادراك
الحاصلة الصورة عند من حصل له الصورة او عند من هو قابل للصورة وهذا غير
محصل وغير مفيد واما الثالث عن الجواب فنقول الادراك اما نفس المعلوم
الحاصل او موقوف على شرط زايد على الاول يلزم كون الجسم عالما بالسواد
بالضرورة لان العالم من قام به العلم وعلى الثاني لم يكن حصول نفس المعلوم
علما بل احتاج في كونه علما الى امر زايد اجاب عنه النصير الطوسي ره الادراك
وجود المعلوم للعالم وجودا ظليا لا كوجود السواد للجسم فح لم يلزم محذور اقول انت
لا يذهب عليك ان الادراك عندهم عبارة عن حصول المعلوم مطلقا
ولا يشترط فيه الوجود الظلي الا ترى انهم قالوا النفس عالمة بنفسها بحضور
نفسها لا بحصول صورة وكذا صفاتها فان نفس الموجود بالوجود الاصلي الحاضر
الخ علم وسموه علما حضوريا وزعموا ان هذا النحو من العلم اقوى فالاشتراط

بالوجود الظلي غير معقول فيلزم كون عالما بالسواد بل الحق في الجواب ان يقال
ليس الكلام في المفهوم المصدري انما الكلام في مصداقه ومطابق حمله فالموجود
التي يثبت له مفهوم العالمية والانكشاف لابد فيه من مبداء الانكشاف
ومطابق لحمله فالفلاسفة يدعوي ان مطابق الحمل هو الصورة الحاصلة من
الشيء عند المدرك وقابل الادراك وهذا المطابق زايد فيما سوى علم الباري
تعالى عند محققهم لان العلم هناك موجود دائما فيمكن ان يقال مصداقه نفس
ذاته بخلاف غيره من الموجود وان العلم قد يثبت وقد لا يثبت فيجب ان يكون
المصداق امرا زايدا لكن لما اثبتوا الوجود الذهني عند الادراك حكموا بان
المطابق للعالمية حصول الصورة القائمة بالموجودات التي يصلح لان ينكشف
الاشياء عنده علم ومطابق العالمية فلم يلزم عالمية الجسم بالسواد ولم يكن
قولهم العلم الصورة الحاصلة عند المدرك او القابل الادراك مميز له القول
بان العلم الصورة الحاصلة من حصول الصورة عنده او لمن هو قابل لحصول
الصورة وقوله الادراك اما حصول الصورة اه ان اراد بالادراك معناه
المصدري نختار انه ليس حصول الصورة ولم يكن الكلام فيه بل في مطابق
حمله وان اراد بها المطابق ومبداء الانكشاف فنختار انه نفس المعلوم لكن
لا مطلقا بل اذا كان قايما بمن يصلح الانكشاف عنده ولا محذور فيه فتامل
ثم القول بكون الصورة علما مشكل فانه يرد عليه شكالات غيره الاندفاع
وقد انكره المحققون اخر الامر كما ستطلع عليه انشاء الله تعالى ثم من الناس
من زعم ان حصول صورة المعلوم للعالم غير كاف الادراك بل لابد من اتحاد

العاقل

العاقل بها قال الشيخ في الاشارات وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس
عمل في اتحاد العقل والمعقول كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم
يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه رجل
من اهل زمانه وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول الخشف
الارداء وقال في كتاب المبدا والمعاد في تقرير كلامهم على ما نقله شارح
التلويحات بما حاصله ان العقل بالقوة اذا حصل له صورة مجردة عن
المادة والعوارض صيرته عقلا بالفعل لا بد ان يكون منفصلا عنه انفصال
المادة عن الصورة والا تسلسل الصور هذا اجمال والتفصيل ان العقل
بالفعل اما يعنيه العقل بالقوة واما الصورة وان المجموع لا جايز ان يعقل
بالقوة بعينه العقل بالفعل لانه ان لم يعقل امرا لم يخرج الى الفعل وان عقل
فلا بد ان يكون هذه الصورة معقولة اولا ثم يكون اله الادراك فاما ان
يحتاج في تعقلها الى صورة اخرى يتسلسل واما ان يكون بنفسه تعقله الاشياء
على الاطلاق فيلزم ان يكون المادة العلية والعوارض عاقلة لها واما ان
يكون تعقله لا على الاطلاق بل باعتبار كونها العاقل من شانه التعقل فخرج
الحاصل الى موجودة لا من شانه ان يكون موجودة له واما ان يكون باعتبار
آخر فلم يكن الصورة بنفسها ادراكا وقد وضع انه بنفسه ادراك هف
فاذن ليس العقل بالقوة هو نفسه عقلا بالفعل ولا جايز ان العقل بالفعل
هو الصورة اذ يلزم ح ان لا يخرج العقل بالقوة الى الفعل بل يكون العقل
بالفعل هو الصورة ويكون العقل بالقوة قابلا وموضوعا ولا جايز ان يكون

العقل بالفعل المجموع او على هذا التجوز ان يعقل غير ذاته لان هذا الغير اما خارج عنه فيحتاج الى صورة اخرى بها يكون بالفعل وقد وضع انه بالاولى صار بالفعل بل لا كلام لنا الا في الصورة التي يصير بعدها عقلا بالفعل فينجر الى هذه الصورة وان كان جزءا فتلك جزء المعقول اما الذي كالمادة او الذي كالصورة او كل منهما وعلى التقادير فاما ان يعقله الجزء الذي كالمادة او الذي كالصورة والكل باطل لانه ان كان يعقل الجزء الذي كالمادة يكون نفسه عاقلا ومعقولا وعقلا فلا منفعة للصورة وان كان يعقل الجزء الذي كالصورة فالجزء الذي هو الصورة هو الخارجة الى الفعل فهو اذن بالقوة دون الذي كالمادة هو خلاف الوضع وقس الاقسام الاخر فقد بطل الاقسام الثلثة فاذن ليست نسبة الصورة العقلية كنسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى بل اذا حلت الصورة في العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فليس هناك قابل ومقبول فالعقل بالفعل بالحقيقة هي الصورة المجردة وهذه الصورة اذا صيرت الغير عقلا بالفعل بنفسها اولى بان يكون عقلا بالفعل كما ان الحرارة النار لو قامت بذاتها كانت اولى بان يحرق ولو قام البياض بنفسه كان اولى بان يكون مفرقا للبصر هذا كلامهم ملخصا فان كانوا رمزوا به الى حقايق اخرى فلا كلام لنا معهم والا فلا يخفى ما فيه وقد ظهر لك مما قدمنا الجواب عن هذا البيان ومن المشائين من زعم ان النفس يتحد مع العقل الفعال والعقل الفعال عقل بالفعل قالوا النفس يتحد مع المعقول والمستفاد والعقل يتحد مع النفس فيصير المعقول المستفاد فهولاء مع قولهم بالاتحاد بين النفس العاقلة وبين

المعقول

المعقول المستفاد وقد رد اتحاد الاخر والشيخ في الاشارات بالغ التشنيع
على كلا الفريقين فقال في رد الاول ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان
الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل
عقل ا وكان هو على قولهم المعقول من الالف فهل هو ح موجود كما كان
عند ما لم يعقل ا او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل ا او لم يعقلها
وان كان بطل منه ذلك بطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان
على انه حال له والذات باقية فصار كساير الاستحالات ليس على ما يقولون
وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر وليس انه صار هو شيئا
اخر على انك اذا تاملت هذا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب
لا بسيط ثم اكد وقال وايضا اذا عقل ا ثم عقل ب ايكون كما كان ح عقل ا
حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا اخر ويلزم منه ما تقدم والغرض
من الكلام الاول الزام استحالة والغرض من هذا الكلام تكرير لزوم الاستحالة
عند تعقل كل معقول ثم قال في رد القول الاخر وهؤلاء يقولون ان النفس الناطقة
اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق
وقالوا اتصالها بالعقل الفعال هو ان يصير نفس العقل الفعال لانها تصير
العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل
المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا فقد يتصل منه شيء
دون شيء او ان يجعلوا اتصالا واحدا يجعل النفس كاملة واصلة الى كل
معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حاصل

ما يتصور به قايمه انتهى اراد بالعقل المستفاد المعقول الحاصل بالنفس حين الادراك وقوله على ان الاحالة اه معناه ان الاستحالة المذكورة في اتحاد العقل والمعقول في توهم ان النفس يتحد مع المعقول المستفاد للازمه وهذه الاستحالة زايدة عليه ثم بعد هذا الطل الشيخ الاتحاد مطلقا بدليل ذكره المصرح في المرصد الرابع ثم هنا قول اخر وهو القول بالشبح والمثال فيحصل حين الادراك شبح المعلوم ومثاله وهذا القول ليس مغاير القول مشايخنا الكرام اذ ليس المراد بالشبح الاصفة قايمه بالعالم مغايرة للمعلوم بالذات لها علاقة معه بها ينكشف هو وهذا هو الحالة الانجلائية التي يقول بها مشائخنا الكرام عليهم الرحمه فقد تلخص مما ذكر ان المذاهب في العلم اربعة القول بالحالة الانجلائية والقول بالاضافة والقول بحصول صورة المعلوم للعالم ولعل القول الاول قريب الى التحقيق بل عند اليه النظر الفكري بريا عن التكلفات وقد وجدت مكتوبا بخط الواقف على الاسرار الفراكية المعمور في الالطاف الرحمانية ذو اليد الطولى في العلوم العقلية والنقلية الى علماء نسيا قدس سره على المحاكمات بهذه العبارة ولعل التعويل على نفي اتحاد العلم والمعلوم كما وقع عن المتكلمين وبعضهم الامام الرازي باره من العناية الالهية ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو الحكمة ومن اوتيها فقد اوتي خيرا كثيرا فالحاذ من الجناب الاقدس والحضرة المقدسة ان تفضيا بتحصيل ذلك المعول عليه والصيانة عن التشويشات التي بها تعقب المحقق وشارح الشرح ذلك الامام الهمام انتهى والذي يخطر بالبال في ابانة الحق بالنظر الفكري هو ان

لقال النفس

تعالى النفس القائمة بالاشياء لعلم بعلم زايد والا لكانت عالمة دائما بكل شيء
فهذا الامر الزايد اما نفس المعلوم ولا بد ان يكون حاصلا للنفس وحصوله لها اما
بالاتحاد وقد علمت بطلانه او بالحلول كما عليه الفلاسفة الى الان وهو باطل
كما سيجي من اتمام دليل المتكلمين على ابطال الوجود الذهني فانتظره
ولان الحلول لا بد له من حاجة ذاتية اما في نفس وجودها او في لازم
من لوازم وجودها وقد بنوا عليه احكاما كثيرة منها تعميم الهيولى في الاجسام
كلها ومنها ابطال عالم المثال الذي عليه اهل الله رضوان الله تعالى عليهم
والمعتبرون من الفلاسفة وليس المعلوم محتاجا الى الذهن لا في وجوده
ماهيته ولا في لازم من لوازمه فيمتنع الحلول ولو تشبثوا باختلاف الوجود
ففي الوجود الظلي يحتاج المعلوم الى المحل دون الوجود الاصلي فنقول فلنجز
مثله في الوجود الاصلي اذ يجوز ان يكون صنفان والحاجة باعتبار صنف
دون صنف وهذا البيان الزامي ولان المعلومات مختلفة انواعا وا
سائل ربما لا يكون شركة في ذاتي بوجه من الوجوه فلو كان العلم نفس
المعلومات لم يكن حقيقة واحدة بل حقائق مختلفة بل لا يكون بين بعض العلوم
شركة في ذاتي اصلا مع ان العلم حقيقة واحدة كساير الحقائق كما يشهد
الوجدان الصحيح الذي لا يشوبه وهم بوجه من الوجوه كيف ولو جوز كون
العلم حقائق مختلفة لارتفع الامان عن البديهيات فانا لا نجد تفرقة
بين العلم والسواد والبياض وغيرها مما نعلم ضرورة انها حقيقة واحدة
ولو قيل بتصحيح الحقائق عسير جدا فيما ذا العلم ان هذا حقيقة واحدة او حقائق متعددة

يقول بنفي الحقايق ولو كان غير الكذا نعلم قطعا ان الانسان حقيقة واحدة
والحيوان حقيقة واحدة فكذا العلم وانت خبير على ان يكون مكابرة سفسطة
لا يلتفت اليه اصلاح مع ان الفلاسفة ايضا مقرون ان يكون العلم حقيقة واحدة
حيث قالوا العلم جنس تحته نوعان ولان العلم لو كان نفس المعلوم القايم
بالنفس لكان كلما حصل في النفس انكشف حقيقته فيلزم ان يكون الصفات
القايمة بالنفس كالقدرة والارادة والشجاعة معلومة باكناهها لكل احد
وهو باطل قطعا فان قال قايل بان الصفات حاصلة للنفس باشخاصها
اجمالا فهي معلومة باشخاصها وان لم يعلم ماهياتها الكلية قلت ان يكفي حلول
فرد من المعلوم وحلول الماهية في ضمنه لانكشاف كنه الماهية فيلزم ان يكون
ماهيات الصفات العينية القايمة بالنفس مدركة وان لم يكف حلول الفرد
بل يجب حلول الحقيقة الكلية بنفسها لا في ضمن فرد من الافراد فيلزم ان
لا يكفي حلول الصورة بزعمكم في انكشاف ماهية المعلوم لان الصورة تشخص
ذهني فهو فرد من افراد المعلوم وان زعموا ان الحصول الظلي يكفي في انكشاف
الماهية واما الحصول الاصلي فلا ينكشف به الا الاشخاص دون الماهيات
فهذا الفرق بحكم بحت يكذبه الوجدان الصحيح ولا جائز ان يكون العلم نفس الصور
القايمة بانفسها من دون حلول في نفس ضرورة ان العلم صفة من صفا
النفس وزعم الصدر الشيرازي ان النفس يبدع صور المعلومات لا في
محل قايم به متعلقه لا في مادة في عالم اخر هو العلم حقيقة لانها حاضرة عند النفس
حضور المعلول عند الفاعل وهو اقوى من حضوره للفاعل وهذا سخيف جدا لان

الن

الشيء بالحضور عند القابل يكون صفة من صفاته فيمكن ان يكون علما واما الحضور
عند الفاعل فلا يجعل المعلول صفة له فلا يكون علما اصلا ثم ان هذه الصور اما
قديمة فيلزم قدم النفس ضرورة انه لا يتصور قدم المعلول بدون قدم العلة
ويلزم ان يكون دائما معلوما واما حادثة فهي متعلقة بمادة ومدة فلا تكون
مبدعة ولا دائمة لا في مادة ثم ان النفس ان كانت فاعلة لهذه الصورة
يلزم ان لا يكون الفاعلية منحصرة في ذاته تعالى وهو خلف قطعا ومع هذا
مسلم عند هذا القايل وان كانت من قبيل المعدات والشروط يلزم ان لا يكون
لها حضور عند النفس لا حضور الشيء عند الفاعل ولا حضوره عند القابل
ثم لو كان علم النفس عبارة عن هذه الصورة لما صح كسب واكتساب اذ
لكسب انما يكون بترتيب المعلوم او العلوم والصور كانت قايمة بنفسها لا
يتصور فيها الترتيب فقد بان لك ان المعلوم لا يكون عين الصور فهو
اذن صفة مغايرة قايمة بالنفس ولا يجوز ان يكون صفة انتزاعية لان مبدا
الانكشاف لا يكون موجودا بالانتزاع المنتزع واعتبار المعتبر ولو كان
انتزاعيا لا بد له من منشأ الانتزاع وهو العلم حقيقة فاذن صفة انضمامية
لها تعلق بالمعلوم بها ينكشف المعلوم وهو الحالة الانجلائية وان شيت
قلت هذا الشيء والمثال ثم منه ماله تعلق بامر واقعي ومنه ماله تعلق بامر غير
واقعي الاول العلم بالمعنى الاخص والثاني الجهل المركب ومن هنا يجا
من زعم انهما مختلفان حقيقة فاندفع ما قال النصير الطوسي لو كان العلم غير
المعلوم لم يكن مطابقا ولا غير مطابق فلا يميز العلم عن الجهل واما القول

بان المباين لا يكون مبدا الانكشاف مباين آخر غير موقوف به ولم يدل دليل
عليه اصلا انما هو دعوى من هو سائم ثم ان العلم صفة ذات تعلق واضافة
فلا بد للمعلوم نحو ثبوت وشيئية ثم المعلوم الذي يتعلق به العلم ربما يكون معدوما فلا
بد له من نحو ثبوت غير هذا الثبوت الاصلي المسمى بالوجود وهذا الثبوت يجب
ان يكون مما لا يترتب عليه الآثار بل هو شبه ما يقول به الفلاسفة من الوجود الذهني
فلا بد ههنا من عالم آخر يكون للمعلومات فيه شيئية ظلية سواء كانت حوادث ام
كواذب وسواء كانت خيالية ام واقعية وليس للكواذب هناك ثبوت بان
يتقرر الموضوع وينتزع عنه المحمول والا لم يبق الكاذب كاذبا بل يجب يكون للحكاية
ثبوت في الذهن عند الفلاسفة ويكون كاذبة وان لم يكن لصدا قها تحقق
في طرف قصد عنه الحكاية وصادقا ان كان له تحقق في ذلك الطرف وسيجي تفصيل
هذا المعنى زيادة وضوح ان شاء الله تعالى هذا كله في علم النفس واما الباري عز وجل
فلما كان عالما بالاشياء كلها ازلا وابدا فلا يبعد ان يكون نفس الذات مبدا
الانكشاف ويكون بازاء الصفة القائمة فينا في ان يكفي في الانكشاف فيكون
العلم نفس الذات لكن لا بد ههنا ايضا من نحو شيئية للمعلوم غير هذا الوجود لان
العلم حادث فلا بد من نحو ثبوت غير هذا الوجود وسيجي تفصيل هذا المعنى زيادة
وضوح ان شاء الله تعالى هذا الذي بينا من حقيقة العلم هو الذي يعطيه النظر الفكري
واما نيل الصواب قطعا في امثال هذه المباحث فلا يتيسر الا بكشف لا ينال الا
بمجاهدات شاقة على ما اتاها شارع العرب والعجم سيد العالم صلوات الله وسلامه
عليه وعلى آله واصحابه ثم ان مشائخنا الكرام يقولون في علم الباري عز وجل انه

صفة قائمة بذاته تعالى لبسيطه هذا اعني لزوم الاشتراك اللفظي وسيعود الى هذه
المباحث ان شاء الله تعالى واذ قد بلغ كلامنا هذا النصاب فالان نوجه عنان
الكلام الى الحاشية والشرح والقول لحصول الاشباح الخ ما قد حكم المحشي ره
بان القول الاشياء باشباحها في طرف اثبات الوجود الذهني في المقام
الاول يعني في اثبات نفس الوجود الذهني سواء كان للشي العيني ام لا و
في طرف نفي الوجود الذهني من المقام الثاني لانه ليس وجودا ذهنيا الا
العيني بل وجود ذهني لشي اخر وهذا الشي عجاب فان القائلين بالشبح و
المثال لا يقولون بان قيامها بها قيام ظلي من دون ان يترتب عليه الاثار
بل قيامه قيام خارجي عند القائل به مثل قيام القدرة والسخاوة واشباههما
فالشبح موجود خارجي والقائل به في طرف النفي في كلا المقامين نعم من قال
بوجود الاوصاف الانتزاعية بالنفس يقول القيام قيام ذهني ولهذا الاوصف
بها الذهن فهذا القول في طرف الاثبات في المقام الاول وفي طرف
النفي في المقام الثاني ثم الاولى وفي طرف النفي في المقام الثاني ثم ان منشا
هذا القول ان الصفات الانتزاعية صفات يتصف بها الاشياء والاتصاف
بالمعدوم المطلق بح فلابد لها من نحو وجود واذ ليس في الخارج ففي الذهن وانت
عرفت ما هو الحق فيه من ان الوجود الذهني لو سلم لهم لغو في الاتصاف وان الوجود
بوجود المنشا يخرجها عن كونها معدومة مطلقا والشارح المحقق قدس سره
لما راى ادلة المثبت والنافي الخ يعني ان الشارح قدس سره حرر الخلاف في انه وجود
عيني فقد جعل الخلاف في المقام الثاني دون الاول لان دلايل الفريقين منطبقة

عليه كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى ثم الظاهر ان ما ذكر في تفسير الوجودين اه يعني

ان بينهما نحوا من الوجود ضروري يعرفه كل احد وله لوازم واثار تترتب والعلم بالضرورة

ان هذه الاثار لهذا الوجود وان كانت تلك الاثار ظاهرة في نفسها لكن بعد

ثبوتها وترتبها على هذا النحو ضروري ثم لا بد لهذا الترتب من مبدأ وهو مصداق

لهذا الوجود الضروري فهذا الوجود وجود خارجي ومصداقه وجود حقيقي خارجي

وما وراءه وجود ذهني ومصداقه وجود حقيقي خارجي وما وراءه وجود ذهني

ومصداقه وجود حقيقي ذهني وهذا التعريف تعريف للوجودين الحقيقيين

لان ترتب الاثار حقيقة عليه ويمكن ان يكونا تعريفين للمصدريين ولا دور

لان الخارجي ضروري وكذا مقابله واما عدم لزوم الدور على الاول فلان الاثر

الخارجي ضروري يعلمه كل احد من حيث انه مترتب على الوجود المصدري الخارجي

ولا يتوقف تعقله على معرفة الوجود الحقيقي هذا لكن بقي ان الوجود الحقيقي

عند المحققين هو ذات الواجب وهو واحد شخصي عندهم فكيف ينقسم الى الذهني

والخارجي اللهم الا ان يقال انه من حيث انه مصداق للموجودية الخارجية وجود

خارجي ومن حيث انه مصداق للموجودية الذهنية وجود ذهني او يقال انه

بني الكلام على ما هو المشهور من ان وجود كل موجود زائد عليه قائم به فافهم

قوله وعلى كل تقدير لا يرد انه ان اريد اه قد يجاب بان المراد بالاحكام الاوصاف

الانضمامية وحاصل التعريف ان ما يترتب عليه الاوصاف الانضمامية ويصدر عنه

الاثار بان يكون علة فاعلية كلاهما موجود خارجي وبالا يكون كذلك موجود ذهني

وحينئذ لا نقض فان الموجودات الذهنية لا تتصف بالصفات الانضمامية

ولا يكون

ولا يكون فاعلا لشيء فالهيولى داخلة في الموجود الخارجي لانها وان لم يكن فاعله
لكن لها صفات منضمه وهي الصور والباري تعالى داخل ايضا فيه لانه وان لم يكن له
صفات منضمه على راي الفلاسفه لكنه فاعل يصدر عنه الاثار وهذا جواب حسن
ان ثبت ان كل موجود خارجي ممكن له صفات منضمه لان الممكن لا يكون فاعل
الاثار قطعا فلا بد من الدخول في القسم الاخر قوله ومما ينبغي ان يعلم ان معروض
الوجود الذهني اه قد عرفت في المقدمه ان للصورة الذهنيه اعتبارين اعتبارها من
من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنيه وهي مرتبه المعلوم واعتبارها من
حيث انها معروضة للعوارض الذهنيه وهي بهذا الاعتبار شخص ذهني وهي
المراد بقوله لا الماهية من حيث انها مع العوارض الذهنيه وليس المراد المجموع
المركب وادعى المحشي ره ان الماهيه بالاعتبار الاول موجود ذهني والعوارض
مرتبه عليها وبالاعتبار الثاني موجود خارجي فان وجودها بالاعتبار الثاني
وجود رابطي فهي صفه من صفات الذهن واتصاف الذهن بها اتصاف انضمامي
وهذا مبني على تجويز ان يكون وجود العرض بالنسبة الى الشخص وجود
رابطي وبالنظر الى الماهيه ليس رابطيا بل وجود في نفسه وسيجئ مع ماله وما عليه
ان شاء الله تعالى فان قلت هذان الاعتباران ممكن اعتبارهما في الموجود
الخارجي فاي فرق بين الصورة الذهنيه والشخص الخارجي قلت لعل الفرق
ان مرتبة من حيث هي الموجودة في ضمن الشخص الخارجي يترتب عليها
الاثار الخارجية فهي موجودة في الخارج واما تلك المرتبه الموجودة في ضمن
الشخص الذهني فيترتب عليها الاثار الذهنيه ثم بعد عروض العوارض الذهنية

وصيرورته شخصا يترتب عليه الآثار الخارجية من اتصاف النفس وصيرورته مبدأ للانكشاف واما ما نقل عنه ان الخارج ليس الاظرف الخلط فلا يصح فيه التحليل الى الاعتبارين ففيه ما قد مر في المقدمة فتذكر قوله والاتصاف الذي يجب القاف انضمامي آه يستخرج من هذا الكلام ان الاتصاف الانضمامي مطلقا يستدعي وجود الشيئين في الخارج والمشهور ان الاتصاف الانضمامي الخارجي يستدعي وجود الشيئين فيه وقد مر في كلام المحشي ره ما لوح اليه فلا بد من كون هذا الاتصاف اتصافا خارجيا وسيجيء مع ما عليه وما له انشاء الله تعالى ثم المشهور في تفسير الاتصاف الانضمامي الخارجي كون الموصوف في الخارج بحيث ينضم اليه الصفة فيه وح فالاتصاف الذهني اما كون الموصوف في الذهن بحيث ينضم اليه الصفة فيه فلا حصر فانه يجوز ان يكون الموصوف نفس الذهن وينضم اليه الصفة فيه وان اريد به ما عدا ذلك فهذا الاتصاف داخل في الذهن فالحكم باقتضائه وجود الموصوف في ظرف الاتصاف نظري لا بد من الاستدلال عليه وذلك ان نقول حلول الصورة خارج عن الاتصاف كما سيجيء انشاء الله تعالى فلا مضرة في الحصر وذلك ان تفسير الاتصاف الانضمامي الخارجي بانضمام الصفة الى الموجود الخارجي والذهني بانضمام الصفة الى الموجود الذهني لكن على هذا القسم الثاني امر تجويزي عند العقل واثبات تحققه عسر جدا وقد رأيت في حاشية من الحواشي على المحاكمات بخط من ادى العلم الجم واعرق في بحار فضله العميم ابي قدس سره انه ادعى ان انضمام الصفة الى الموجود الخارجي لا يكون الا في الخارج او يكون الصفة موجودة خارجية فتأمل قال المص ره الاول انا نتصور آه قال الامام الرازي ره هذا الدليل لا يدل الا على نفس الوجود الذهني ولا يدل على ان

الموجود الذهني

الموجود الذهني هو العلم قال المصنف ره اذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه آه قد مر
الكلام في الفرعية فتذكر ثم انه اورد العلامة القوشجي هذه المقدمة باطلة لان ثبوت
المثبت له ثابت له فقد ثبت الثبوت للمثبت له فلا بد من ثبوته في نفسه و
هذا الثبوت له فله ثبوت وهكذا الى غير النهاية ولا ينفع الوجود الذهني فانا نعلم
قطعا ان من الاحكام ما هي ثابتة وجدت الاذهان ام لا اجاب المحقق الدواني
ره بانه يجوز ان يكون هذا العقد بحال الوجه يجوز ان لا يصدق قضية اصلا ويكون
مناط صدق هذه القضية الوجود في الاذهان العالية فلم يلزم التسلسل في الخارج
واما في الذهن فيجوز ان يوجد تلك الامور اجمالا وهذا الجواب لا يخلو عن كدر فان
لنا ان نفرض قضية خارجية ونقول لا بد من ثبوت موضوعها في الخارج فالثبوت
ثابت في الخارج فله ثبوت وهكذا ومن البين ان صدق هذه القضايا الخارجية
لا يتوقف على وجود الموضوع في الذهن واما ما افاده في دفع التسلسل ففيه
انه ان اراد بالوجود الاجمالي الموجود به بوجود واحد فهو باطل اذ اتحاد الاثنين
باطل مع انه مبطل للفرعية فان اتحاد العلة والمعلول ضروري البطلان
وان اراد الملحوظ بلحاظ واحد فغير واف لان هذه الامور اما موجودة حقيقة
فقد لزم التسلسل واما موجودة ببعض وجوهها فلا وجود لها اصلا وقد لزم من
تلك المقدمة وجوداتها حقيقة فافهم ثم انه قد يقرر الشبهة بانه اذا صدق قضية صدقا
ان الثبوت الذي حكم فيها ثابت فلهذا الثبوت ثبوت وهذا فقد لزم التسلسل واجيب
بجواز المحقق الدواني ره وفيه ما قد عرفت وقد اجيب عن هذا الاخير بان هذا الثبوت
غير مستقل لا يصلح للحكم عليه وجعله موضوعا الا اذا لوحظ مستقلا واللحاظات متناهية

فلا تسلسل وبهذا اجيب فان المجيب لم يفرق بين الثبوت في نفس الامر والحكم به فالذي ينافيه عدم الاستقلال الحكم عليه وشبهه المعترض نهم بالاول فالحق في الجواب ان يمنع الفرع عنه ويقال الذي يلزم للثبوت الموضوع اعم من ان يكون بنفسه او بمنشاءه وبهذه الثبوتات وان لم تكن موجودة في الخارج عن او الذهن بانفسها لكنها موجودة بمنشاءها واما وجودها بنفسه خاصة فمن ضروريات بعض الاحكام لا من ضروريات طبيعة الحكم مطلقا فافهم **قوله** تتمة انما يتصور ماله وجود اه لما كان الدليل المذكور بحسب الظاهر مخصوصا بالاشياء المعدومة فلا فع هذا الوهم زاد المحشي ره هذه التتمة وحاصله انا نحكم على الاشياء باحكام لا يتوقف على الوجود الخارجي كما في غيره الخارجيات فلا بد من نحو الوجود ولو انحصر الوجود في الوجود الخارجي لم يصدق تلك الاحكام من دون ملاحظة الوجود الخارجي **قوله** واذا كان نتصور بعض الاشياء اه انت لا يذهب عليك انه لم يثبت من الدليل تصور الاشياء المعدومة بحصول الصورة وان لزم فانما يلزم منه وجودها بنحو اخر غير هذا النحو المعلوم واما ان تصورها وادراكها بهذا النحو فكلا وربما يستنبط من هذا الوجه وجه اخر اه هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ في الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس الحقيقة الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون ما لا وجود له في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسية مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسمة في ذات المدرك غير مباين واورد عليه اولا بانه منقوض

بعلم الباري تعالى

بعلم الباري تعالى على راي حدوث العالم فان علمه تعالى ازلي والمعلومات حادثة
في نفس الامر فاما ان يلزم القدم او يجوز تعلق الاضافة بالمعدوم ولا مخلص
الا بالتزام ثبوت المعدومات حال العدم او القول بصور معلقة كما نقل عن افلاطون
او القول بحلول الصورة في ذاته تعالى وسيجي ان شاء الله تعالى وثانيا بان بعض
مفاهيم المتخيلات يلتفت الى معنونات انها فلا بد لها من ثبوت لان الالتفات
قد تعلق بها وهو اضافة ولا يصح تعلق الاضافة بالاشي المحض فيلزم وجود معنونات
هذه المفاهيم مع اذ لا معنون لاجتماع النقيضين وامثاله قال بعض ناظري كلام
المحشي ره هذا الشبهة عويصة لا يظهر لها جواب وليس الامر كما قال بل الجواب يسير على
يسره الله تعالى عليه كل ميسر لما خلق هو ان هذه المفهومات لا معنون لها بل
هذه المفهومات مقيدة لكل جزء منها معنون قد انتزع منه ثم ركب العقل وافيد
احد الجزئين بالاخر حصل مفهوم مقيد ليس له معنون اصلا لا خارجيا ولا ذهنيا
لكن انما نفرض شيئا ونفرض صدق هذا العنوان عليه ونتوجه اليه من حيث انه
فرد هذا العنوان وليس هو فردا في نفس الامر له فلا يلزم تعلق الالتفات
بما هو فرد معنون له في نفس الامر بل الى ما هو فرد له في فرض العقل وتحقيقه
ان الذهن يتمكن من الممكنات فالعقل قد يتصور مفهوم الاجتماع الماخوذ من
مصداقه وهو ممكن وكذا مفهوم النقيضين وكل منهما ممكن فقيد الاول بالثاني
وحصل مفهوم مقيد لا مصداق له في نفس الامر حتى يلتفت اليه نعم يفرض
له مصداق ويتوجه اليه بهذا المفهوم وهذا المصداق الفرضي ليس اجتماع النقيضين
فلا يلزم تعلق الالتفات الى الاشي المحض فتامل ثم هذا الدليل والدليل

والدليل السابق لابد لان الاعلى ان الاشياء نحو آخر من الثبوت غير الوجود الخارجي
لابد لان على ان هذا الامر الموجود بهذا الوجود هو العلم وللفلاسفة دليل آخر مذكور
في المطارحات قال فيها ان لم يحصل حال الادراك شيء ولم يزل حال العلم
والجهل سواء وان زال فان زال امر هو الادراك فيكون وجود بالاشياء الانتفاء
بالنسبة للشيء وان زال امر اخر غير الادراك ففي قوتنا ادراك امور غير متناهية
ففينا صفات غير متناهية تبطل كل صفة عند حصول كل ادراك وان حصل فلابد ان
يكون الحاصل مطابقا للمعلوم والا لكان كونه علما بهذا دون ذلك ترجيحا من
غير مرجح وهذا الحاصل المطابق هو الصورة العلمية وهذا الاستدلال لو تم لدل على
ان العلم هو الصورة الحاصلة لكنه غير تام لانا نختار انه قد حصل امر لكنه الحالة
الانجلائية لا غير وان اريد بالمطابقة الاتحاد في الحقيقة فلزوم المطابقة بهذا
المعنى ممنوع ولا يلزم الرجحان بلا مرجح اذ يجوز ان يكون هناك حالات
متعددة يكون لكل منها علاقة خاصة بمعلومها دون معلوم الاخرى بتلك العلاقة
يكون علما به دون غيره وان اريد بالمطابقة كون ذلك الامر بحيث يصلح مبدا
لانكشاف معلومه فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون هذا الامر هو الصورة العلمية فافهم
ثم قد يناقش في منع قولنا على ادراك امور غير متناهية وقد يستند بما نقل عن
الشيخ علاء الدولة السمناني ان لا ترقي بعد الموت وهذا الاستناد ضعيف
لان الترقي بعد الموت ثابت عقلا ونقلا وقد اتفق معظم اصحاب الكشف والشهود
قدس اسرارهم على ان النفس تترقى بعد الموت على حسب ما اكتسب من الاستعداد
باعمال مرضية شرعية ولا شك فيه وقد يناقش ايضا بان الذي في قوتنا هو ادراك

امور غير

امور غير متناهية على سبيل الانقضية بغاية يلزم امكان وجود صفات بمعنى
لا تقف عند حد ولا استحالة فيه انما الاستحالة في وجود امور غير متناهية بالفعل
وما قيل في جوابه المراد ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية على سبيل البدل
ولا شك في امكانه بالفعل فيلزم وجود صفات غير متناهية يبطل كل منهما
عند حدوث علم على البدل نفيه ان العلم بامور غير متناهية انما يستدعي حدوث
صفات غير متناهية بدلا لا معا حتى يلزم الخلف لان الخلف وجود الغير المتناهي
واما الغير المتناهي بدلا فهو متناه حقيقة وهذا ظاهر جدا قال المصوره واذ ليس في الخارج
فهو في الذهن قال بعض افاضل الاساتذه الحبر العلامة الفنارسي رحمه الله
تعالى في حواشيه على شرح حكمة العين لا يلزم من عدم وجود موضوعات هذه
القضايا في الخارج وجودها في الذهن لم لا يجوز ان يكون لها ثبوت اعتباري
هو كاف في صدق هذه القضايا وستطلع انشاء الله تعالى على ان دلايل الظاهر
كلها مخدوشة قوله وبهذا التفتيش يظهر سر قولهم ان الكلي اه قال الامام الرازي
ره في شرح الاشارات انهم قالوا ان الحاصل في العقل صور كلية مجرده عن
العوارض ويرد عليهم ان الصورة الحاصلة في النفس الجزئية جزئي غير قابل للشركة
اصلا يكتنفه مع العوارض فلا يصح هذان القولان واجاب عنه بان معناهما اعني
المعنيه من حيث هي مشتركة وهي في نفسها مجردة وكلية مجاز العقل بلا علي فهم المتعلم
والمتاخرون لما لم يقفوا على حقيقة الامر ظنوا ان في العقل صورة مجردة وقال
المحشي ره لا يجوز فيه لان الموجود في الذهن حقيقة هو الشيء من حيث هو مع قطع
النظر عن العوارض الذهنية وهو مجرد وكلي مشترك حقيقة ثم انه اذا كان

المعروض للكلية المهية من حيث هي كما صرح به الامام رحمه الله تعالى يلزم ان لا يكون
الكلية من المعقولات الثانية لان الشيء من حيث هو موجود في الاعيان
في اشخاص كثيرة فهو مشترك في الخارج كما انه مشترك في الذهن فيكون الكلية من
لوازم الماهية غاية ما في الباب انها من اللوازم التي لا تسري الى الافراد الا ان يقال
لعله يلتزم الامام ره ويجعل الحكم بكونها من المعقولات الثانية من تسويلات
المتاخرين او تقول الماهية من حيث هي غير موجودة في الخارج فلا اشتراك لها في
الخارج وفيه اولا ان الكلام في مذهب الفلاسفة وثانيا ان الكلي وان لم
يكن موجودا في الخارج لكن الصدق على الافراد الخارجية مما لا ينكر فان المنكرين
لوجود الكلي الطبيعي يقرون صدق الماهية من حيث هي على الافراد الخارجية
فافهم قال النحرير الطوسي في رد كلام الامام الهمام ره الانسانية التي في زيد ليست
بعينها التي في بكر فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما معا ليست
هي التي في كل واحد منهما للتي هي فيهما معا لان الموجود في الخارج لا يكون نفسها بل جزءها هي
انما يكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث يكون صورة
واحدة في عقل زيد جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى
تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان توجد كثيرة ولان
لا يكون لو كان في اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من
تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها
واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي يضاف اليها الاشتراك منتزعة عن
اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر ملفوفة باللواحق الذهنية المتشخصة

فانها

فانها باحد الاعتبارين مما ننظر به في شيء اخر ويدرك شيء اخر وبالاعتبار الاخر ما ننظر
فيه ويدرك فاذن الصورة التي ذكرها الفاضل بعينها حالها هي الطبيعة الانسانية
التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتاخرون
في ذلك فلم يتعرض له التنبه والعجب انه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة و
هو ان الكليات لا توجد في الخارج انتهى وانت لا يذهب عليك انه ان اراد
ان ليس الانسانية الواحدة بالشخص التي في زيد بعينها في بكر ولا متناولة للاشخاص
فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون من حيث هي كلية واحدة بالعموم اذ ليس في من
شرط الكلية الواحدة الشخصية وان اراد ان الانسانية المتناولة لهذه الاشخاص
ليست واحدة بوحدة ما اصلا فغير مسلم كيف ولو لم يكن الانسانية وحدة نوعية
ولا للحيوانية وحدة جنسية في ذاتهما بل يكون وجودهما في الذهن وصيرورتهما
صورة ذهنية لجاز عروض الكثرة النوعية والجنسية لهما فجاز ان يصير النوع الواحد
انواعا والجنس الواحد اجناسا وايضا لو لم يكن لهما وحدة نوعية او جنسية
لكان لهما كثرة مقابلة لهما اذ الوجود لا يخلو عن الوحدة والكثرة المتقابلتين والقول
بان الماهية لا واحدة ولا كثيرة معناه ان الوحدة والكثرة ليستا ذاتيتين لها او ارادة
نفي الوحدة والكثرة الشخصيتين وبالجملة ثبوت الوحدة المبهمة للماهية من حيث هي
مما لا ينبغي ان يشك فيها عاقل وكيف لا ولها حقيقة بها هو ما هو وبها امتياز
عما عداها كثيرة فلا بد لها من وحدة ولا يلزم من كونها واحدة متناولة للاشخاص ان
يكون منقسمة حتى يلزم ان لا يكون في كل منها نفسها بل جزءها بل الانسانية التي
في زيد هي التي في بكر وهي التي في سائر الاشخاص وهذه الوحدة غير منافية الكثرة

الشخصیه وما قیل انه یلزم ان یکون شیء واحد فی امکنه وحاملا الاضداد والذی یستحیل
کون الواحد بالشخص فی امکنه متعدده وحاملا الاضداد ان کان مقصوده علی
ما یلوح من المحاکمات من ان لیس فی الخارج الا ماهیته والماهیه الاشخاص
والعقل ینزع منها الامر الذاتیه فهو قول بنفی وجود الطبایع عن الاعیان و
هو خلاف ما تقرر فی رایه ثم هو خلاف ما فی رای الفلاسفه والکلام ههنا فی
تصویر مذهبهم فی امر الکلیه وتقریر مذهبهم فی التجرید ثم یرد علیه انه ان اراد
بقوله ومن حیث کونها متعلقه بکل واحد الی قوله فهذا معنی اشتراکها ان الصوره
الشخصیه الذهنیه لو وجدت فی ای ماده من المواد لکان ذلک الشخص بعینه
ففیه ان الصوره الذهنیه لکونها حاملة للعوارض الذهنیه غیر صالحة لکونها نفس
العین الخارجی کیف وهذا من قبیل القول بصیروره شخص شخصا اخر وهویه
هویه اخری وان اراد ان الصوره مع قطع النظر عن العوارض الذهنیه
والتشخص الذهنی فهی بعینها الماهیه من حیث هی هی التی قال بها الامام ره نعم
ما ذکر فی معنی التجرید صحیح لا یرد علیه شیء وبالجمله کلامه فی تحقیق معروض
الکلیه مختل جدا اللهم الا ان یرید التشخص الذهنی لو وجد فی ای ماده من
مواد الاشخاص لکان عینها بناء علی ان التشخص الذهنی غیر مانع عن
الشرکه الخارجیه فیجوز عند العقل اشتراک التشخص الذهنی بحسب الخارج
کما نقل عن بعض قدماء الفلاسفه وح لا یرد علیه الثانی لکنه تکلف
مع انه یابی عنه قوله فهی من حیث کونها صوره واحده فی عقل زید جزئیه
ثم الذی یتعجب من الامام ره فی حکمه باشتراک الطبیعه من حیث هی هی و

منافضه

مناقضة لما صرح به في مواضع غير عديدة من نفي وجود الكلي الطبيعي ليس محلا
للتعجب بل كلامه هذا احرى بان يتعجب منه لانه ههنا في صدد بيان راي الفلاسفة
لا راي نفسه مع ان انتفاء الكلي الطبيعي عن الاعيان لا ينافي الحمل على
الكثير هذا انتقد بان لك من هذا القبيل والقائل ان الاشتراك مما يعرض لنفس
الطبيعة من حيث هي وهي توجد في الاذهان والاعيان فلا يصح عده من
المعقولات الثانية قال المحقق الجونفوري لو عرضت الكلية في الاعيان
لشيء كالانسان فهو بحسب وجوده العيني اما مبهم او معين لا سبيل الى الاول
لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج ضرورة ان الوجود العيني ملزوم التشخص
ولا الى الثاني لان المعين لا يمكن ان يكون كليا لان الكلية قد تفسر بالمطابقة
للكثير وقد تفسر بالشركة بالكثير فعلى التفسير الاول المراد بالمطابقة مطابقة
الظل الذي الظل ومن البين ان الانسانية اذا كانت موجودة في العين
لا تكون ظلا لزيد وبكر فلا يكون كليا بمعنى المطابقة بل ان كان فبمعنى الاشتراك
ومن المتكشف ان ليس كل اشتراك يوجب الكلية بل الشركة بالحمل لكن المتعين من حيث
انه متعين لا يحتمل الاشتراك بالحمل اذ معنى الحمل الاتحاد والشيء العيني لا يتحد
بامور متباينة ولا يذهب عليك من النقض والحل اما النقض فلانه لو تم لدل
على ان الكلية لا تتصف به الامر الذهني لان الامر الذهني اما متعين او مبهم
والمبهم لا وجود له في الذهن لان الوجود مطلقا ملزوم التعين لا يحتمل الشركة
اللهم الا ان يجوز وجود المبهم في الذهن دون العين واما الحل فلانه ان
اراد بالمبهم الشيء من حيث الابهام فالشق غير حاضر لان المعروض للكلية

الانسان من حيث هو الانسان من حيث الابهام وان اراد بالمبهم المرتبة
من حيث هي فلا نسلم ان المبهم بهذا المعنى ليس بموجود ويلزم منه الوجود
للتعين لا ينافي وجوده اذ يجوز ان يكون الشيء من حيث هو موجودا ويلزم ما
للتعين وانما ينافي وجوده كون التعين في مرتبة الذات بان يكون نفس
وعينه لا عرضه هذا قيل في الرد انه ان اراد بقوله فهو بحسب وجوده العيني متعين
او مبهم انه من حيث وجوده العيني مبهم او متعين فنقول معين ح لا نقول لكلية
من حيث هي وجوده العيني حتى يكون الشيء واحد كليا وجزئيا بل هو كلي من حيث
هو وجزئي من حيث الوجود وان اراد انه في حال الوجود معين او مبهم قلنا
انه مبهم في حال الوجود لا من حيث الوجود وبالجملة فرق بين ان يقال في حال
الوجود مبهم وبين ان يقال من حيث الوجود مبهم فالكلية انما يعرض الشيء
من حيث هو في حال الوجود العيني اذ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت
له وانت لا يذهب عليك ان الجونفوري بنى كلامه على مقدمتين الاول
ان الوجود العيني يلزم التعين والثانية ان يلزم التعين لا يكون مبهما
للتنافي بين الابهام والتعين ولما كان المقدمتين كما يبطل كون الشيء
من حيث الوجود العيني مبهما كذلك يبطل كون الشيء العيني مبهما حين الوجود
العيني لجريان المقدمتين فان منع احدى المقدمتين كما منعنا نحن الثانية
فيما قيل فالاشكال هو هذا الا ما فضله بهذا الاطناب وح لا فرق بين ان يوجد
من حيث الوجود العيني وبين ان يوخذ حين الوجود العيني وهذا ظاهر وبعد ما القينا
ما تلونا لعلك لا يبقى ارتياب في فانك في ان الكلية بمعنى الاشتراك

بمكن

يمكن ان يعرض للماهية من حيث هي الموجودة في ضمن الشخص فالقول بكونهما من
المعقولات الثانية اذا فسر الاشتراك بالكلية لا بالاشتراك بالحمل
والصدق فقد صار التفسيران في المال واحدا كما يفهم من كلام النصير الطوسي
وشارح التلويحات وبعض عبارات الشارح المحقق قدس سره في حواشيه على شرح
المطالع الضرورية اليه مثل ما ذكر في جواب النقض على تعريف الكلي والجزئي
بان الصورة الحاصلة من الاشخاص في الحواس مما يصح فيها الاشتراك في الصور
الحاصلة في الخيالات الجزئية الاخر من ذلك الشخص ثم مما ينبغي ان يعلم ان الكلية
صفة لاي شيء اما للصورة او للمعلوم والذي يظهر من كلام الشارح المحقق قدس
سره في حواشيه على شرح التجريد انها بمعنى المطابقة للكثير من عوارض الصورة
الذهنية بما هي صورة ذهنية بخلاف الكلية بمعنى الاشتراك لان الصورة الذهنية
ظل للكثير لا بما هي التي يحصل في الذهن من الاشخاص والمخصوصة الصور قد جوز فيما
سبق كون الكلية من صفات الصورة بما هي قائمة بالذهن فلعله اراد بها ك
بها هذه المطابقة والظلية للكثير والا فالحمل على الكثير لا يصح في الصورة بما هي
صورة ولعل المحقق لا يجاز زعم ان الكلية بهذا المعنى ايضا من حيث
المعلوم اعني نفس الشيء بان الظل للكثير حقيقة هو نفس الشيء الحاصل في الذهن
اي الباقي بعد حذف المشخصات لانه هو المطابق للكثير بالظلية والعوارض
الذهنية ملغاة في هذه المطابقة كيف ولو جاز وجود الشيء من دون العوارض
ومن دون التشخص لكانت المطابقة بالظلية بحالها فتدبر قوله الظاهر ان المراد
به هو الاول يعني ان الظاهر من عباراتهم ان المراد هو الاول فانهم قالوا انما قيد

لنبوتية لتخرج محمول السالبة المحمول والا فالظاهر بالنظر الى الاستدلال ان يكون المراد المعنى الرابع لان الاستدلال بالقضايا الايجابية مجاز ارادة القضية بالحكم الثبوتي بالمقصود ويكون قيد الثبوتي مفيد الاخراج السالبة **قوله** وعلى الاول لا حاجة الى تقييد الاحكام بالثبوتية اه فان قلت هذا انما يتم لو كان المعنى الاول المحكوم به في الايجاب وهو غير ظاهر بل المحكوم به اعم من ان يكون في الايجاب او في السلب فح قيد الثبوتي احترازا عن السالبة قلت هذا القيد خروج السالبة لانه مخصص للحكم الذي هو بمعنى المحمول بل يكون مخرجا للمحمول السلبي كما في سالبة المحمول وح يرد عليه ان الربط الايجابي شرط يقتضي وجود الموضوع فلا فائدة في اخراج المحمول السلبي نعم لا بد من اعتبار آخر لاخراج السالبة لكن الاشكال بزيادة هذا القيد باق فتامل **قوله** لان الحكم والتصديق السلبيين اه ان كان مقصوده ان الحكم والتصديق السلبيين يستدعيان تصور الموضوع وغيره عند العقل فيلزم وجوده في العقل ففيه انه نعم يستدعيان التصور والتميز لكن لا يلزم منه الوجود الا اذا ثبت ان الادراك لا يكون الا بحصول المعلوم ولم يثبت بعد وان كان المقصود ان الحكم والتصديق السلبيين يستدعيان التميز فيصدق على موضوعه انه متميز فالعقد نفسه موجبة فيلزم الوجود واذ ليس في الخارج ففي الذهن ففيه ان هذا بالحقيقة استدلال بالموجبة فتعميم الحكم والتصديق للسلبيين مما لم يتم الاستدلال بالايجاب اللازم لهما لطول المسافة فظهر بتقييد الثبوتي فائدة جليلة فافهم **قوله** قد عرفت ان السالبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة يعني ان السالبة تستدعي وجود الموضوع

ولو باعتبار

ولو باعتبار الجانب لأنهم لها فلا ينفع ارجاع هذه القضايا الى السوالب في دفع الاعتراض وفيه ان الذي للسالبة تصور الموضوع اي تصور العنوان لئلا يلزم الحكم على المجهول المطلق نفاية بالرغم من جهة صدق موجبة قائلة بان الموضوع متصور او من جهة ان التصور بحصول الصورة وجود العنوان في الذهن ولا اشكال فيه انما الاشكال كان يلزم وجود افراد هذه العنوانات وهو غير لازم فانه لا يجب وجود المسلوب عنه بل انما يجب وجود المثبت له فعند كون هذه القضايا سوالب اندفع الايراد بلا ريب قوله مع ان هذه القضية مع قطع النظر الخ يعني ان هذه القضية مع قطع النظر عن الرجوع الى السالبة صادقة بالضرورة قلنا ان لا يعتبر السالبة يبقى الاشكال كما كان وهذا اولى مما قال المحقق الدواني رده ان القول بكون امثال هذه القضايا سوالب تحكم لان كل مفهوم اذا نسب الى مفهوم ينعقد منهما قضية موجبة بالضرورة فالقول بانكار الموجبة تحكم ظ لانه ان اراد ان انعقاد موجبة ولو كاذبة بين كل مفهومين ضروري فمسلم لكن لا يضرنا فان مقصودنا ان هذه القضايا سوالب صادقة وان اخذت موجبة فلا اشكال وان اراد ان انعقاد الموجبة الصادقة ضروري بين كل مفهومين فهذا باطل كيف ولا يصح انعقاد الموجبة الصادقة بين مفهومي الانسان والحجر بالضرورة العقلية وتحقيق جواب المصدره ان مفهوم المعدوم المطلق واجتماع النقيضين وسائر مفاهيم المحالات مفاهيم عنوانات من دون معنون لها ولا يصدق في نفس الامر على شيء اصلا لا ذهنا ولا خارجا وكل بالفرضية العقل مصداقا لها فليس مصداقا لها في نفس الامر بل في الفرض المحال

للواقع وهذا الغرض لغرض الان ان فرساد ان تاملت في القضايا الحقيقية
الموردة لاثبات استحالة المتخيلات وجدت تناقحا ان ما فرض افرادها
في نفس الامر بل هي افراد لنقايضها وهذا امر لا يخفى على احد من المترعين
فضلا عن بلغ مبلغ الخاصة فلو كان امثال قولنا كل شريك الباري ممتنع
موجبات صادقة يرجع حاصل هذه القضايا الى ان شيئا في الذهن او في
الخارج يصدق عليه في نفس الامر بالفعل او بالامكان انه شريك الباري
العياذ بالله تعالى فهو ممتنع وهذا كاذب بالضرورة فلا بد من صدق نقيضه
فحاصل جواب المصدرة ان امثال هذه القضايا موجبة كاذبة والصوادق
ليست الا السوالب والمحمول في الحقيقة مفهوم الموجود قد سلب عن هذه
الموضوعات والجهة جهة الضرورة فمعنى قولنا شريك الباري ممتنع شريك
الباري ليس موجودا بالضرورة وما قيل في اثبات كونها موجبات انه
لو لم يثبت مفهوم ضروري العدم لهذه الموضوعات لكان مسلوبا عنه وهم مفهوم
ضروري الوجود مسلوب بالضرورة العقلية والا لكانت واجبة فيكون
ضرورة الوجود وضرورة العدم مسلوبتين عنها فتصير ممكنات لان الامكان
الخارج عن القسمة سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا والا لم يكن
التقسيم حاصرا ففي غاية السخافة فان فيه خلطا وخبطا لان الامكان
الخارج عن القسمة سلب ضرورة النسبة الايجابية وسلب ضرورة النسبة
السلبية على ان يكون هذا السلب حال النسبة الحالية وحاصله يرجع الى عقدين
موجبة وسالبة ممكنتين عامتين كما بين في المنطق والامتناع ضرورة السلب

على ان

على ان الضرورة حال النسبة السلبية محض فلا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضروري العدم وصدق سلبه ثبوت ضروري الوجود فان صدق السالبة لا يستدعي صدق الموجبة فلا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضروري العدم وضروري الوجود الامكان وانما يلزم الامكان لو انتفى ضرورة ثبوت الوجود وضرورة سلب الوجود وهو غير لازم من صدق هذه القضايا السالبة هذا هو التحقيق وبما قرر ظاهر اندفاع الشك اخر هو انه لا بد لافراد القضية من عقد الوضع وهذه قضايا موضوعاتها غير صادقة على شيء لا بالفعل ولا بالامكان وذلك لان ثبوت عقد الوضع في نفس الامر انما يلزم في الموجبة الصادقة واما في السالبة فلا بل انما يكون فيها عقد الوضع في فرض العقل واعتباره فقط لا ترى انه يدخل افراد الانسان في الحجر فلا يصدق قولنا لا شيء من الحجر بانسان لانا لا نقول بتبادل الحكم السلبي الاشخاص الموجودة التي يستحيل صدق العنوان عليها بل انما نقول ان موضوع السالبة ربما يكون من المفهومات التي لا يصدق على فرد في نفس الامر ولا يمكن ثبوته لشيء والحاصل ان الحكم في الموجبة والسالبة كليهما ليس الا على ما هو فرد للعنوان لكن الموجبة انما تصدق اذا كان لهذه الافراد نحو من الثبوت ويصدق عليها العنوان في نفس الامر امكانا او فعلا بخلاف السالبة فانها قد تصدق بان ينتفي الافراد وصدق العنوان عن نفس الامر وقد تصدق بان يكون له افراد في نفس الامر ويصدق عليه العنوان لكنه ينتفي عنها المحمول وبما قررنا ظهر لك فساد ما في الافق المبين لما كان المحكوم عليه في الحاصرة هو الطبيعة من حيث ينطبق على الافراد بالاتحاد بالفعل

والوصف العنواني غير ملحوظ على ان يحمل على ما هو الموضوع بل على انه موضوع معه
كان عقد الوضع يشبه عقد الحمل من حيث ان في تركيبه التقييدي اشارة الى
تركيب خبري ولذلك يصير في الافتراض عقد حمل وان رد شارح اصحاب
الصناعة يوجبون اعتبار المواد في القضايا بحسب عقد الوضع ايضا كما انها
نعم يجب عقد الحمل لئلا يقع غلط بالاعتقال من ذلك فسادات في ابواب
العكس والقياسات المختلطة وليس يجوز ان يكون موضوع السالبة اعم
من موضوع الموجبة بحسب الافراد والا لم يتحقق التناقض فلذلك كان يلزم
وجود موضوع السالبة الحاضرة من جهة ايجاب لازم فقد اشير اليه في شرح
عقد الوضع لا من تلقاء عقد الوضع نفسه وكان يصح سلب عقد الحمل عنه لا من
حيث هو ثابت كما سبق في المسلف من القول انتهى وجه السقوط ظاهر
فان عقد الوضع انما اعتبر ليلاحظ به الافراد ويحكم عليه ايجابا او سلبا لكن
الموجبة يستدعي تحقق هذا الاتصاف بل قد ينتفي الاتصاف بانتفاء ما لوحظ
به ولهذا حكموا عن اخرهم بعدم جريان الافتراض في السالبة الا اذا كا
مركبة ثم ههنا اشكال هو ان مفهوم اجتماع النقيضين في نفس الامر اذا حصل
في العقل يتعين متعين ذهني فيصدق على هذا المتعين اجتماع النقيضين
في نفس الامر وقد قلتم ان لا مصداق له لا ذهنا ولا خارجا ومثله ربما يشكل
بان مفهوم الوجود اذا تصور وحصل في العقل يتشخص بالتشخص الذهني
ويصدق عليه هذا المفهوم فقد وجد له فرد سوى الحصة وقد انكر عليه المحقق
من قبل والجواب ان مفهوم اجتماع النقيضين انما يصدق على هذا الفرد

صدقا ذاتيا

صدقا اذ انما نصدق النوع على الشخص ونحن انما نمنع من مصداقه ما هو وجه من وجوه
كيف وهذا المفهوم من الممكنات فلا استحالة في وجود فرده وانما المستحيل معنونه
الذي هذا المفهوم وجه من وجوه قولنا اجتماع النقيضين محال لم يقصد منه ثبوت
الاستحالة لهذا المفهوم ولا الصورة العقلية بل انما قصد ثبوته لما جعل هذا المفهوم
عنوانا له وليس له مصداق اصلا فافهم وبمثله يجاب عن الثاني فان الممتنع
الفرد الذي يتصف به الموجود اتصافا يترتب به الآثار ولا يمتنع فرديته صورته
العلمية فتدبر قوله فالاولى ان يقال يكفي في كون الشيء محكوما عليه الا بالنظر
لهذا الجواب يحصل فان الاشكال كان في تلك القضايا بانها تصدق محصورة
فلا بد من وجود افراد موضوعات هذه القضايا مع انها ممتنعات فكيف
يكفي وجود مفاهيم الموضوعات لان الحكم على الافراد وكيف يصح الصادق
افراد الموضوع بما ينافي الاتصاف بعنوانه والالزام اجتماع المتنافيين في
امر ثابت وهذا مستحيل والذي قد مر انما هو جواز اتصاف مفهوم الموضوع
بنقيضه بان يعقد القضية طبيعية او مهملة قربانية بحيث لا يسري الحكم الى
الافراد وقد يقرر الجواب بان الحكم في المحصورة على العنوان والعنوان
موجود لانه ممكن من الممكنات وانما المستحيل معنونه فالموضوع موجود في
هذه القضايا واما صحة الحكم بالامتناع فباعتبار موارد تحققه فانها مستحيلة
وكل حكم ثابت للافراد ثابت للطبيعة والامتناع ثابت لهذه المفاهيم
باعتبار امتناع موارد تحققها فلا اشكال وفيه نظر ظاهر فان المثبت له
بالذات هو الافراد وقد سلم هذا المجيب ايضا فانه قال ان الممتنع موارد

تحقيقا دثبوت شي لشي انما يستلزم ثبوت المثبت له ولا يكفي ثبوت عنوان
المثبت له بشيء الاشكال كما كان والحكم في المحصورة ليس على العنوان
بطويل عليه من حيث الانطباق على الافراد فليس لها وجود بهذه الحيثية
وقد يقرر الجواب بان هذه القضايا وان كانت الحكاية فيها ايجابا لكنها
حالية عن بطلان موارد تحققها فمصادقها مصادق السوالب فلا تقتضي
الا ثبوت العنوان في الذهن ليصح الحكم عليه فلا تقتضي ثبوت المثبت
له اذ لا مثبت له هناك في الواقع كما في السالبة وقد عرفت انت فيما
سبق بطلان هذا الراي وانه لا يصح الحكاية عن البطلان بالايجاب
ولا يصح اتحاد المحكي عنه في الموجبة والسالبة ثم انه لو صح هذا لم يصح هذا
الاستدلال فانه يجوز ان يكون الموجبات التي حكم فيها على المعدومات
مساوية للسالبة لوحدة مصداقهما لا تقتضي وجود الموضوع فلا يتم الا
ستدلال فافهم قوله او يقال يفرض العقل اه حاصله ان المحكوم عليه في قولنا
المعدوم المطلق يمتنع عليه الحكم الافراد والفرضية لهذا المفهوم وهي
موجودات في نفس الامر فالحكم على الموجود وصحة هذا الحكم لكونها معدومة
مطلقة فرضا وهذا الجواب لا يصح اذا جعل هذه القضية موجبة اذ يرجع
حاصلها الى ان ما هو معدوم مطلق في نفس الامر بالفعل او بالامكان يمتنع
عليه الحكم وهذا كما ترى غير صادق فانه لا يكفي في الموجبة الصادقة صدق
العنوان بحسب الفرض بل بحسب الواقع فعلا او امكانا وقد يقرر الجواب
بجعل القضية غير بتية بمعنى انه لو صدق هذا المفهوم على شي اتصف بعدم صحة

الحكم

الحكم وهذا التوجيه له باصل الاشكال فان حاصله ان هذه القضايا بالصدق تنبه ولا وجود للموضوع فجعلها غير عنه تسليم الاشكال والقرب منه ما قيل ان هذه القضايا حقيقيات يكفي لها الوجود الفرضي وفيه ان الحكم بثبوت المحمول للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود الفرضي لا يكفي اذ من البين ان المقصود ان الشريك المضاف الى البارئ تعالى ممتنع في نفس الامر لا انه ممتنع بحسب الفرض مع انه لو كفى الوجود الفرضي في صدق الموجبة لما صح الاستدلال لصدق القضايا التي موضوعاتها معدومة فانه يجوز ان يكفي الوجود الفرضي يتامل فيه قوله وبه يندفع التناقض ان حرراه هذه شبهة مشهورة وقد يقرر بان العقد هذه القضية يشكل فان المحصورة لا بد فيها من ان يجعل العنوان مراة لملاحظة الافراد واذا جعل هذا العنوان مراة صار الافراد معلومة فهي غير قابلة لهذا الحكم وقد يجاب بان هذه القضية مشروطة عامة او عرفية عامة وحاصلها ان ما يصدق عليه العنوان بالفعل يمتنع عليه الحكم ما دام مجهولا مطلقا او بشرط كونه مجهولا مطلقا ولا يقربه معلومية الافراد حين الحكم وعدم صدق العنوان عليه حين الحكم فلا تناقض ولا نقض العقد القضية فان صدق العنوان انما اشترط بالفعل والمعلومية انما اشترط حال الحكم والحكم بثبوت العنوان او سلب صحة الحكم انما هو في زمان صدق العنوان لا في زمان الحكم وهذا جواب معين الا انه لا يقطع عرق الشبهة لان للمغالط ان لا يقول المجهول المطلق دائما يمتنع عليه الحكم دائما فيلزم التناقض قطعا ويخرج بجعل هذا المفهوم مراة عن صدق هذا العنوان عليه فيرجع الاشكال والجواب الذي اشار اليه المحشي هو الجواب المشهور

تقريره ان الحكم على الافراد الموجودة المفروضة معدومة والحكم عليه بامتناع الحكم
باعتبار الموجودية في نفس الامر وامتناعه باعتبار الفرض فلا منافاة فافهم
واعلم انه وقد وقع للصدر الشيرازي كلام في حواشي الشفاء مما يقضي العجب
تحال القوم ذكروا وجوها كثيرة في حلها لكن ليس شي منها يسمن ويغني من جوع و
نحن بفضل الله تعالى وجوده فككنا العقدة وحللنا الشبهة بما لا مزيد عليه ولا مرية
فيه وتلخيص جوابه ههنا ان يقول قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب
كلام موجب لا انتقاض فيه بنفسه اذ لم يقع الخبر عن افراد المعدوم المطلق
بل حكم فيه على عنوان باطل الذات فذلك العنوان موجود وليس فردا لنفسه
ولكن يحمل على نفسه بالحمل الذاتي فهو من حيث كونه موجود الواجب صحة الحكم
والخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق ينفي الاخبار عنه فان هذا الموضوع
من حيث مفهومه ومن حيث وقوعه مخبرا عنه اعتبار ان متناقضان في الصدق
بشرط وحدة الموضوع واما اذا اريد باحدهما المفهوم وبالاخر الموضوع فلا تناقض
بينهما فمفهوم المعدوم المطلق جاز ان يكون موضوعا للموجود فهو بنفسه معدوم
مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق لاختلاف الحملين وفي هذا الخبر ايضا اعتبار
ان متناقضان لكن اجتمعا لا من جهة التناقض فان صحة الحكم بعدم
الحكم انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق هو فرد للموجود بالتقابل
ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان ما صدق عليه هذا العنوان لا وجود له
ولا ينافي ذلك كون العنوان موجودا كما ان موجودية الموجود به الموضوع
ههنا موجودية العدم فكذا ثبوت الخبر عنه انما يكون بنفي ثبوت الخبر انتهى وهذا

الكلام

الكلام لا بطلانه محصل فان اول كلامه بدل على المفهوم دون الافراد وهو موجود فيصح حينئذ القضية عن جدح يم المحصورة ثم اوعلى ان نفي الاخبار من حيث انه عنوان المعدوم المطلق فان اراد به ان نفي الاخبار لاجل كونه عنوان افراد المعدوم المطلق فح قد صار الحكم على الافراد فيناقض اول الكلام حيث نفي الحكم على الافراد وان اراد ان نفي الحكم على الافراد وان نفي الاخبار عن مفهوم المعدوم المطلق لاجل كونه عنوانا هو عين مفهوم المعدوم المطلق على ان اضافة العنوان بيانية تفديه ان مفهوم المعدوم المطلق عبارة عن الحكم عليه انما اياه عن صحة الحكم على مصداقه فلا ينفى الاخبار عن هذا المفهوم بانه هذا المفهوم حتى يصح الحكم باتنفاء الاخبار عنه عليه وان قرر كلامه ان الحكم فيها على المفهوم لما ان المحصورة يحكم فيها على العنوان دون الافراد وصحة الحكم بعدم صحة الاخبار باعتبار موارد التحقق فهذا الفرد من الاجوبة المشهورة التي حكم بانها لا يسمن ولا يغني من جوع والفرد بلغوا بانحى المقدمات ثم ادعى ان هذا المفهوم فرد للموجود ومعدوم بحسب مفهومه ثم قاس بعد ذلك بانه لما ان موجودية موجودية العدم كذلك الحكم عليه حكم بعدم صحة الخبر وهذا فاسد فان مفهوم المعدوم لا يابى عن عروض الوجود لانه لا يلزم الا عروض النقيض للنقيض ولا استحالة فيه واما بنفي الاخبار المفهوم لا يصح لانه يلزم عروض صحة الاخبار وعدم صحة الاخبار لموضوع واحد ولا شك في استحالة لانه عروض النقيضين لثالث و بالجملة كلامه مختل غاية الاختلال بل لا انظر له محصل صحيح وههنا شبهة اخرى

تقريرها انا فرضنا ان احدا لم يتصور مفهوما من المفهومات فكانت الاشياء كلها مجهولة مطلقة فتصور مفهوم المجهول المطلق وجعله عنوانا لهذه الاشياء وحكم عليه بانه يمتنع عليه الحكم فح اما انه قد خرج عن المجهولية او لم يخرج بل بقيت مجهولة مطلقة كما كانت من قبل والثاني لا يصح لانه قد تصور وجها وجعل مرآة لملاحظة تلك الاشياء كما يكون في المحصورات فتصير معلومة بالوجه وايض لو بقيت مجهولة لم يصح الحكم عليه بعدم صحة الحكم عليه وعلى الاول فح وجها عن حد حريم المجهول المطلقة ليس الا انها معلومة بهذا الوجه فهذا الوجه صادق عليها فتكون مط ومعلومة معا وهذا جمع بين النقيضين هذا خلاصة تقرير الشبهة على حسب ما قرر الخوانساري ثم اجاب عنها بتمهيد مقدمة هي انه الحكم البديهية بان ملاحظة كل شيء بعنوان انما يتصور اذا كان هذا العنوان يتعين وتحصل بدون تلك الملاحظة مثلا اذا تصورنا مفهوم المعلوم وجعلناه مرآة لملاحظة افراده بان يتصور بعنوان كل معلوم لي فلا شك انه اذا كان المراد كل معلوم لي بهذا العلوم فلا يعقل ان يكون آلة لملاحظة شيء البتة لان هذا المعنى بعينه انما هو تلك الملاحظة بل لا بد ان يكون المراد منه كل معلوم لي بعلم سوى هذا العلم وكذا اذا تصورنا المجهول اي ما ليس بمعلوم وجعلناه آلة لملاحظة افراده بان يتصور بعنوان كل المجهول لي مثلا ولا شك ايضا انه اذا كان المراد منه ما ليس معلوما لي بهذا العلم فلا يعقل ان يصير آلة لملاحظة شيء بل لا بد ان يكون المراد منه ما ليس معلوما لي بعلم سوى هذا العلم وبعد التمهيد نقول انه ان اريد

بالمجهول

بالمجهول المطلق المجهول مراداة لملاحظة الاشياء والحكم عليه بعدم صحة الاخبار وماليس
معلوما لا بهذا العلم ولا بغيره فلا يصلح بهذا المعلوم لان يجعل مراداة اصلا لانه يبين
بنوين ويحصل بهذا الوجه بدون هذه الملاحظة وان اريد به ماليس معلوما بماسوى
هذا العلم فح يصح جعله مراداة لملاحظة الاشياء ويكون سببا لخروجها عن حد
حريم المجهولية المطلقة لكن لا افادة فيه فانه معلوم بهذا الوجه وليس بمعلوم بما
سوى هذا الوجه ولا تناقض فيه انتهى محصله فان قلت فعلى هذا لا يصح الحكم
عليه بعدم صحة الاخبار عنه فانه يلزم حينئذ الحكم على المعلوم بعدم صحة الاخبار
قلت هذه شبهة اخرى ويدفع بانه لا ضرر في عدم صحة هذا الحكم اذا اخذت
دائمة او دقتية موقتة بوقت المعلومية كما مر في تقرير الجواب المشهور و
لا يلزم عدم صحة الحكم مطلقا فانه يجوز الحكم المشروطة والوصفي والفعلي فافهم
وانت لا يذهب عليك ان هذا الكلام منبئ عن غاية المتانة وان للوجدان
شاهدا عدل على ان المفهوم لا يصلح عنوانا لشيء ومراداة لملاحظته الا اذا
تعين المفهوم بدون هذه الملاحظة ويصدق عليه بدون هذه الملاحظة
لكن لا ينقطع عرق التغليط فان للسائل ان يعود ويقول ان مفهوم ما يحصل
بالحصول بنفسه وبوجه من وجوهه سواء كان الوجه متعينا بهذه الملاحظة او
من قبل وسواء كان مراداة ام لا مفهوم البتة ويسميا هذا المفهوم بالمعلوم و
بالم يكن حاصلا بنفسه هو ولا الشيء من وجوهه المتعينة بهذه الملاحظة او
من قبل والمجعولية مراداة للملاحظة وغير المجعولة له مفهوم الضم مناف للمفهوم
الاول ويسمياه بالمجهول المطلق ثم نقول يلزم اجتماع هذين المفهومين المتنافيين

في ذوات الاشياء حين تصور مفهوم المجهول المط او لا قبل تصور مفهوم سواه فانه
ان كانت الاشياء تحت حد حريم هذا المفهوم فهذا المفهوم صادق عليها ووجه
من وجوهها فقد حصل وجه من وجوهها وان لم تكن مراده لملاحظه ومبداء الامكان
فدخل في حد حريم مناقضه الفرد وهو مفهوم بالمعنى الذي مر وان لم تكن تحت حد حريم
هذا المفهوم تكون خارجة عنه لانه قد حصل وجه من وجوهه والمفروض انه لم تحصل
سوى هذا المفهوم فهو وجه من وجوهها وصادق عليها فقد صدق هذا المفهوم
عليها ودخلت تلك الاشياء في حد حريمه فاجتمع النقيضان والصواب في وجه
التفصي عن هذه الشبهه المضله لاذهان فضلاء الاعصار المزله لاقدام من يدعي
الرسوخ في العلم من علماء الامصار فقد اعترفوا بالعجز عن فك العقدة وحل الشبهه
ومنهم من ذكر وجوها في التفصي في ذكره ثم الرد عليها يضيع الوقت وهو لصير
علي من تفصل عليه الله سبحانه وكل ميسر لما خلق انه ان اريد حين الرد بدان
الاشياء مجهوله بذلك المعنى بالفعل او معلومة بذلك المعنى يختار انها مجهوله
بالفعل غاية ما لزم ان يحصل وجهه فيكون معلومة بذلك فلا تنافي بين المجهوليه
بالفعل والمعلوميه في حين معين وان اريد انها مجهولة بذلك المعنى دايما
او في وقت حصول هذا المفهوم ليست مجهولة بل هي معلومة بالفعل اوفي وقت
حصوله لذلك المفروض انه لم يحصل سوى هذا الوجه قلت هذا المفروض صحيح
فان المجهول بذلك المعنى قد قيد بقيد فقد حصل مطلقه فهي معلومة بهذا الوجه المط
فلم يصدق عليه انه لم يحصل هو ولا شيء من وجوهه بل هذا المطلق وجه من وجوهه وقد
حصل فقد انفك عقده التشكيك بحمد الله سبحانه قوله وعلي الممتنعات كاجتماع

النقيضين

النقيضين آه لا يذهب على المتأمل انه ان اراد مفاهيم الممتنعات فهي من الممكنات وان اراد مصاديقها فليس لها مصداق حتى لو جد فلا وجه لثبوتها فتأمل قال المصدره كما يقوله الحكماء والانسب ترك هذا والاكتفاء بالاول فان هذا النحو من الوجود ذهني قال الشارح قدس سره والحاصل ان تلك الامور المتصورة اه اعلم ان الممتنعات في الخارج على نحوين منها ما هي ممتنع الوجود الخارجي فقط ومنها ما هي ممتنع الوجود الموجود مطلقا ولا يصح الاستدلال بالثاني كيف وح يلزم وجود الممتنعات في الذهن ولم يقل به احد وانما يستدل بالاول وغاية ما يلزم منه وجود هذه الاشياء لوجود سوى هذا النحو من الوجود المترتب الاثار ويجوز ان لا يكون هذا النحو في قوة دراكه بل يكون الاشياء الثابتة بهذا الثبوت امورا قائمة بانفسها كما نقل عن افلاطون فلاتهم التقريب والذي قال النصير الطوسي انه لم يذهب الى وجود الممتنعات لا افلاطون ولا غيره ففي القسم الثاني من الممتنعات لا في القسم الاول كيف لا وثبوتها المطلق ممكن فلا بعد في ثبوتها وقيامها بانفسها فتدبر قوله السلب من حيث انه رابطة اه فيه انه نعم السلب من هذه الحيثية لا يكون جزء المحمول لكنهم لا يقولون جزء من هذه الحيثية بل حين الجزئية بلا لحاظ بلحاظ استقلال ولعل المراد بالحيثية الحيثية التعليلية وكلامه مبني على رأيه من ان المعنى الغير المستقل لا يستقل باختلاف اللحاظ والحاصل ان السلب لكونه رابطا لا يكون جزء المحمول لكن يبقى الكلام في المبني عليه قوله فهذه القضية على تقدير ثبوتها اه فاخراج هذا القسم والتسمية باسم عليحده لعله لما زعموا انها مغايرة في الاحكام للموجبة المعدولة الا باعتبار

حصول جميع المفهومات اه قال المحقق الدوانی رحمه الله تعالی فی الحاشية

القديمة والحق ان المساواة بينهما ثابتة في نفس الامر ولا يلزم منه عدم اقتضاء هذه

الموجبة وجود الموضوع بيان ذلك انه لما دل البرهان على ان جميع المفهومات

ثابتة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح عليه حكم ايجابي صادق وذلك

يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدقت السالبة صدقت الموجبة التي محمولها

هذا السلب ذلك المحمول واعترض عليه جماعة بوجوه منها انه لو كان جميع المفهومات

موجودة لكان شريك الباري موجودا في نفس الامر وكذا النقيضان المجتمعان و

هو بديهي الاستحالة ومنها انه ان اراد بوجود المفهومات وجود العنوانات فيها

فمسلم لكن لا يكفي ذلك في صدق الحكم الايجابي على افرادها اذ شرط الحكم الايجابي

وجود افراد العنوان كما بين في موضعه وان اراد به وجود افراد العنوانات

فغير مسلم ضرورة ان افراد اللاشيء وافراد المعدوم المطلق ونظايرها لا وجود لها

اصلا ومنها ان قوله من مفهوم الا ويصدق عليه حكم ايجابي ممنوع ان اراد به الحكم

الايجابي الفعلي وسلم ان اراد الحكم الممكن والفرضي لكنهما لا يقتضيان وجود الموضوع

واجاب هذا المحقق رحمه الله عن الاول انه من باب اشتباه المفهوم بما صدق

عليه فان الممتنع هو ما صدق عليه انه شريك الباري في نفس الامر تعالى عن

ذلك علوا كبيرا ومفهوم شريك الباري يجب وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود

الذهني مخلوق له تعالى فلا يكون شريكا له تعالى وعن الثاني بان المطلوب

وجود نفس المفهومات وهي كل مفهوم جزئيا كان او كليا يصدق الحكم الايجابي

عليه بمفهوم من المفهومات مثل انه معلوم الله تعالى ومغايرة لما سواه ومعلوم

لنا بوجه

لنا بوجه او بكنه وانه مساو للمفهوم الاخر او مباين له او اعم او اخص مط او من وجه الى غير ذلك مما لا يكاد يحصى وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا في نفس الامر وهذا تقرير الدليل وظاهر ان المراد منها كون نفس المفهوم محكوما عليه على سياق القضية الطبيعة كما ظهر من الامثلة المذكورة فسقط ما ذكره وقوله شرط الحكم الايجابي وجود افراد العنوان انما هو في قضايا مخصوصة دون مطلق القضايا فان القضية الطبيعة والشخصية ليست كذلك كما لا يخفى على من له ادنى خبرة ثم انه مما لا شبهة انه مما لا شبهة على احد ان المقصود وجود المفهومات في نفس الامر وما من مفهوم الا ويصير عنوانا في قضية موجبة صادقة فاذا سلم وجود العنوانات فقد حصل المط ولا يضر عدم صدق الحكم الايجابي على افرادها وعن الثالث بانه قد ظهر انفا ان كل مفهوم يصدق عليه انه معلوم الله تعالى بالفعل ومغاير لما سواه بالفعل ونحوه وبهن غيره شبهة من النسب وانت لا يذهب عليك ان هذا المحقق دفع الاعتراضات الثلث بارادة المفهوم ولا شك ان وجود المفهومات لا ينفع ههنا فان المقصود اثبات الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصورتين وهذا لا يتم الا اذا ثبت ان افراد كل مفهوم يكون موجودة حتى يصدق الموجبة السالبة المحمول المحصورة واما وجود مفهومات العنوانات فغير نافع في صدق المحصورة وما ذكر من وجوب وجود المفهومات فانما ينفع الملازمة بين الطبيعيتين من الموجبة السالبة المحمول والسالبة وما ذكره ان شرط الحكم الايجابي وجود الافراد انما هو في قضايا مخصوصة وهي المحصورات ففيه انه نعم في قضايا مخصوصة وهي المحصورات لكن المقصود

هنا صدق القضايا المخصوصة لا صدق القضايا الشاملة للطبيعيات قوله
فاذا سلم وجود المفهومات تقدم المطلوب لانه عدم صدق الحكم الاجمالي على الافراد
منظور فيه لان المفصل كما علمت صدق المحصورات ولا نسلم بوجود المفهومات وصدق
الحكم عليه بل انما يجب صدق الحكم الاجمالي على الافراد ولنسلم صدق المحصورات واذا
كان المفصل اثبات التلازم بينها في المحصورات لا بد لاثباته من اثبات
وجود الافراد تقدم الايرادات الثلثة ولا يمكن دفعها بهذه الاجوبة وبما تلونا
ظهر لك فساد ما في افق المبين حيث قال ومما ينبغي ان يعرف ان موضوع
السالبة وان كان اعم من موضوع الموجبة السالبة المحمول يجب الاعتبار
من جهة ما كما حققناه لان بينهما ملازمة من جهة اخرى وما وقع اتفاقيه
بحسب الواقع اما الملازمة فلان موضوع السالبة يجب ان يكون متمثل
في وجود او وهم وان صح السلب عنه لا بد لك الاعتبار وح كما يصح الحكم
السلبي عنه بسلب المحمول عنه فكذلك يصح الحكم الايجابي بايجاب سلب المحمول
الا ان كان الثاني يحوج الي اعتبار ثبوته دون الاول فلا نسلم صحة سلب
المحمول عن صحة ايجاب سلب المحمول اصلا والحكم السلبي يقتضي ان يكون
المحكوم عليه متمثلا في وجود او في وهم بما هو حكم فقط لا بما هو خصوص انه حكم
سلبي والحكم الايجابي اللازم بما هو حكم وبما هو حكم ايجابي جميعا واما المصادفة
الاتفاقية فلان الطبايع والمفهومات مرتسمة في الاذهان العالية والعقول
المفارقة فموضوعات جميع السوالب ثابتة ونحوها سيعقد ايجاب السلب
على وجه العموم وجه فساد قوله ان القدر الضروري للحكم مطلق علم عنوان

الموضوع

الموضوع واذا كان العلم بحصول المعلوم وجب تمثل العنوان في الذهن دون وجوده
لا تمثل الافراد ووجودها حتى يلزم صدق الموجبة السالبة المحمول فاذن يجوز ان
يصدق سلب عن موضوع ليس بعنوانه فرد في الواقع لا ذهنا ولا خارجا ولا
يصدق هناك موجبة سالبة المحمول من المحصورة لفقدان الفرد للعنوان
ثم اورد المحقق الدواني ره على نفسه انه لا شك ان ليس اللاشيء واللاممكن
فرد بحسب نفس الامر فاذا قلنا كل لاشيء لاممكن بالامكان العام لا يصدق
الموجبة السالبة المحمول بناء على ما ذكر من حديث وجود الموضوع في الموجبة
المذكورة فينتقض كثير من قواعدهم ثم اجاب بان القضية تصدق حقيقة
على ما قالوا في المجهول المطلق بمعنى انه كلما لو وجد وكان لاشيئا فهو بحيث
لو وجد كان لاممكنا وح لا نقض ويصح القواعد كما لا يخفى على المتدرب واعترض
عليه معاصره بانه يجب امكان الافراد في الحقيقة وفي هذه القضية لا امكان
لافراد الموضوع فاجاب عنه ذلك المحقق بان اعتبار امكان وجود الموضوع
بمعنى امكان وجود افراده ليس لازما في كل قضية وليس عاما ذلك في
مثل شريك الباري ممتنع والمجهول المطلق من جميع من يعقل يمتنع عليه
الحكم من جميعهم واللاشيء واللاممكن الى غير ذلك من الموارد التي يحكم فيها
على الممتنعات احكاما صادقة ايجابية فان تلك القضايا يراد حكم
فيها بثبوت المحمول للموضوع على التقدير لا على البت اعني بحسب نفس الامر
من غير تعليق ولذلك قيل ان تلك القضايا مسادقة للشرطية وانت لا بد
عليك ان الكلام كان في القضية البتة وان الموجبة السالبة المحمول

بل هي مساوية للسالبة فيها وهو الذي ينفع في العكوس وغيرها واذ قد سلم عدم
صدق الموجبة السالبة المحمول من السنية مع صدق السالبة فقد ارتفع المساواة
ولا شك في اشتراط امكان الافراد في القضية اذ امكان صدق العنوان عليها
فيها وليس في قولنا كل لا شيء لا ممكن امكان افراد الموضوع ولا امكان صدق
هذا العنوان علي الافراد فافهم قال المحقق الدواني ره في شرح التهذيب بهذه
العبارة والحق ان الموجبة السالبة المحمول علي ما اعتبره المتاخرون قضية
ذهنية لان اتصاف الموضوع لسلب المحمول عنه انما هو في الذهن دون
الخارج فيكون بينها وبين السالبة تلازم فان قلت صدق السالبة
الخارجية لا تقتضي وجود الموضوع اصلا لا ذهنا ولا خارجا وصدق السالبة
علي ما قررت يقتضي وجوده في الذهن فيكون السالبة الخارجية اعم من
السالبة المحمول قلت المراد من الوجود الذهني ههنا الوجود في نفس الامر
وجميع المفهومات المتصورة متساوية الاقدام في انها موجودة في نفس الامر
فانها لا محالة موضوعة لقضية موجبة اقلها انها مغايرة لجميع ما عداه واما ان
ذلك الوجود في شيء من المشاعر او لا في شيء فبحث اخر وبهذا الوجه ثبت
المساواة بينها بحسب الصدق فتامل جدا انتهى وهذا الكلام لظاهره يدل
علي ان مقصوده رحمه الله تعالي اثبات مساواة السالبة الخارجية لسالبة
المحمول الحقيقية وهذا فاسد لوجه اخر الضرورة فانا سلمنا وجود الموضوع لكن
هذا القدر لا يكفي في صدق السالبة المحمول لكن لا بد من ثبوت سلب المحمول
له بالضرورة وثبوت سلب المحمول عن الافراد الخارجية الافراد النفس الامرية

غير

غير موجودة في نفس الامر غير ظاهر بل لا يكاد يصح فانه يصدق لا شئ من الانسان
بحال في الذهن خارجية ولا الصدق حقيقية ولا ذهنية فان افرادها الذهنية
ذهني النفس الامرية ايضا حال في الذهن اللهم الا ان يوجه جواب السؤال
المقيد بقوله قلت بان المراد بالوجود الذهني مطلق الوجود في نفس الامر
وجميع المفهومات موجودة في نفس الامر فيتساوى الموجبة السالبة المحمول
وبين السالبة بلا لازم في الجملة اي في الحقيقيتين منهما فتامل ثم في دعواه
التلازم في الصدق شئ هو ان صدق السالبة يلازم وجود الموضوع
والبيان لا يدل لو تم بدليل على ان المفهومات موجودة فوجود موضوع
السالبة يجوز ان يكون بالاتفاق دون اللزوم ولعل مراده بالتلازم
مطلق المصاحبة من الطرفين فتامل جدا والنظر فاني في كلام امثال هذا
المحقق ره من الاضطراب ومن الله تعالى الاستعانة في كل باب
قوله وباعتبار تعلق التصديق اه فيه ايضا مثل ما سبق فان اعتبار تعلق
التصديق لا يقتضي الا التصور بالمتعلق به وتصور عنوان موضوعه واذا كان
التصور بحصول الصورة في زعمهم وجب وجود العنوان في الذهن لا وجود
افراده حتى يلزم صدق الموجبة السالبة المحمول قال الشارح المحقق قدس سره
قد صرح في بعض كتب المنطق ان الكلية عدم ملكة واذا كانت عدم ملكة
فلها ثبوت في موصوف موجود لوجود موصوفه لازم واذ ليس في الخارج
ففي الذهن نعم حديث الرجوع الى الاستدلال الاول باق ثم لك ان تقرر
هذا الاستدلال بان ثبوت لبعض الاوصاف الاشياء ضرورية كالكلية و

الذاتية وسائر موضوعات المنطق ولا نحمل لثبوتها الموضوع الموجود في الخارج
من حيث وجوده الخارجي فلا بد من ان يكون في الذهن وله وجود غير الوجود
الخارجي سواء كان اقتضى طبيعة الرابطة الايجابي وجود الموضوع ام لا اذ الحاصل
ان خصوص بعض الاوصاف يقتضي موصوفا موجودا ولا يمكن عروضها للموجود
الخارجي فلا بد من نحو اخر من الوجود يعرض فيه هذه الاوصاف وسموا هذا الوجود
وجودا ذهنيا وهذه الاوصاف معقولات ثانية وح لا اول ولا توقف له على
كون الكلية صفة ثبوتية لكن بقي ايراد عدم تمامية التقريب من ان غاية ما لزم
منه نحو اخر من الثبوت ولا يلزم منه ان يكون في قوة دراكة كما قد عرفت بتدبر
قال قدس سره ايضا الحقائق الكلية كالانسان مثلا اه حاصله اما ان
الحقائق الكلية من حيث انها كلية اي موصوفة بوصف الكلية موجودة بالضرورة
ولا يمكن ثبوت صفة الكلية ثبوتا فرضيا مثل العنقاء لافراده الفرضية والضرورة
تشهد بخلافه والحقائق الكلية بما هي كلية غير موجودة في الخارج فلا بد من نحو اخر
يوجد فيه الحقائق الكلية بما هي كلية وهذا قريب مما قررنا سابقا واما ان بني
هذا الاستدلال على نفي الكليات الطبيعية من الاعيان وحاصله ان الحقائق
الكلية موجودة قطعا وليست موجودة قطعا وليست موجودة في الاعيان
لان الموجود فيها الاشخاص ولا وجود للحقائق اصلا فلا بد من نحو اخر يوجد فيه
الحقائق وهذا هو الظاهر من سوق كلامه قدس سره وح حاصل قوله قدس
سره ويتجه عليه ان دعوى الضرورة في وجود الحقائق الكلية غير مسموعة بل
القدر الضروري وجود افراد الحقائق في الخارج واما وجود الحقائق انفسها

ذهنا او خارجا

ذهنا او خارجا كليا والشبهات الموقعة للمنكرين لوجود الحقائق في الاعيان لو تمت لدلت
على امتناع وجودها ذهنا وخارجا فكيف يسلم المنكر وجود الحقائق في الجملة قال العصر العلامة
البنارسي رحمه الله تعالى في حواشيه على شرح حكمة العين ان لم يكن للحقائق وجود
في الخارج ففي اتصافها بالكلية اشكال ان اخذت بمعنى المطابقة فلا اشكال
ضرورة ان كل فرد يعقل اذا جرد عن المشخصات فالحاصل في العقل
او القائم به الانسان بنفسه وان كان الادراك قائما بالذهن والمدرك
ليس فيه لا بالحصول ولا بالقيام فان لم يكن موجودا في الخارج لم يتصف
شيء بالكلية ضرورة الانسان المط على هذا العقد ليس شيئا اصلا فكيف
يكون كليا واما في الذهن من الشبح هو الة التعقل المتعلق بل من الهويات
الموجودة في الخارج فهو ممتنع الحمل والصدق على شيء خارجي فلم يكن كليا صادقا
على كثيرين نعم هو كلي بمعنى صورة مطابقة لامور متعددة وان كانت الحقائق
موجودة في الخارج كما سبق نقله عن الشيخ فهو متصف في الخارج ثم قال رحمه
الله تعالى بعد ما حقق ان الحق هو القول بالشبح والمثال وحاصل ما قصدت
ان الواجب على النافي لوجود الماهية من حيث هي هي في الخارج ان يجعل
الكليات الذاتية والعرضية صورا ادراكية لاشخاص خارجية يجب
ان يكون لها القسما اعتباريه يكون هي مهيات معلومة وبعضها تلك الصور
لكونها قائمة بالنفس الناطقة الموجودة في سلك الوجودات الخارجية
ويعتقد كونها جزئية بمعنى انها غير صادقة على شيء مواطاة وبجعل امر كليا في
المطابقة الامور المتعددة الخارجية مطابقة الحكاية للمحكي عنه فتلك

موجودات ذهنية بمعنى انها حاصلة للذهن لا بمعنى انها ليست موجودات في
الخارج وان جعل حصولها للذهن وجودا ذهنيا الامر الخارجي المتشخص الموجود
في الخارج لم يتعدد فيكون شيء واحد وجودان خارجي وذهني اذ لا معنى
للوجود الذهني الا ادراكه الا ان يكون متصورا عند الذهن ولا يتصور
الا بقيام صورة بالذهن محاكية عن المدرك بها انتهى وملخص تقرير هذا
المحرر ان التحقيق على مذهب نفاة وجود الماهية من حيث هي عن الخارج
ان لا يكون ادراك الا بالشبح والمثال اذ لا يتصور حصول حقيقة متشخصة
خارجية في الذهن وليس هناك حقيقة كلية صالحة لان يكون تارة متشخصة
بتشخص ذهني وتارة بتشخص خارجي فليس هناك معلوم يتصف بالكلية
لا في الذهن ولا في الخارج لان المعدوم لا يتصف بالكلية والعلم ايضا
لا يمكن ان يتصف بها بمعنى الحمل على كثيرين لان الشبح القائم بالنفس
لا يصح فيه الحمل على كثيرين ولا الموجود العيني لانه متشخص فحينئذ الكلية لا يكون
الا بمعنى المطابقة للكثير اي لكونه ادراكا لها ويتصف بها الشبح القائم بالنفس
فيها لا خارجيا ولا يمكن القول بالوجود الذهني الا بمعنى القيام به كقيام الا
رادة والقدرة والغضب والحب والرضاء وغير ذلك او بمعنى التعلق
به الادراك ولا سبيل للوجود الذهني للموجود العيني حقيقة وهذا الكلام متين
وح لا توجه لهذا الدليل ولا ايراد الشارح المحقق قدس سره وجه وجيه فتامل
لكن بقي ههنا شيء وهو ان حمل بعض المفهومات ضروري وغير منكر ومع
ذلك يقولون الحمل اتحاد المتغايرين فلا بد من نحو الاتحاد بين هذه المفهومات

وبين الاشخاص الخارجية وليس الاتحاد بالذات على رايهم لانهم لا يقولون
بوجود الحقائق بوجود الافراد فلاجرم يكون الاتحاد بالعرض على رايهم بان
يكون لها علاقة خارجية بالاشخاص بحيث تنسب وجودها بالذات اليها
بالعرض فمثل المفهومات الصادقة على الاشخاص الكثيرة على رايهم مثل
الكليات الفرضية على راي مبني وجود الحقائق بوجود الافراد وهذا
القدر من الوجود العرضي كاف في انعقاد الموجبات الخارجية الا ترى
ان الموجبة الخارجية تصدق عند كون الانتزاعي موضوعا عند القائلين
بوجود الطبائع فالوجود بوجود المنشا كاف في صحة وقوعه موضوعا
لموجبة صادقة ثم كما ان لهذه المفهومات وجودا بالعرض بمعنى وجود
افرادها في الخارج كذلك يمكن في الذهن ان يوجد افراد لهذه المفهومات
بحيث لا تترتب عليها هذه الاثار الخارجية ويكون هذا الوجود الذهني
الافراد الذهنية وجودا بالعرض لهذه المفهومات الصادقة عليها ويكون هذه
الافراد مبدا الانكشاف تلك المفهومات وليس هذا عين القول بالشبح
والمثال فان القائلين بالشبح لا يقولون بكونه فردا من افراد معلومه
واذا تمهد هذا نقول يجوز ان يتصف هذه المفهومات بالكلية بمعنى الحمل
على الكثيرين ولا باس به واما ما قال هذا الجريح ضرورة ان الانسان
المطلق على هذا التقدير ليس شيئا اصلا فجوابه انه ان اراد انه ليس شيئا اصلا
لا بنفسه ولا بمنشائه فهو ممنوع كيف والمنكرون لا ينفون الحمل فلا بد من
نوع من الاتحاد مع الاشخاص وان اراد انه ليس شيئا بنفسه فمسلم لكن لا ينافي

الانصاف بالكلية فان الاتصاف انما يقتضي وجود الموصوف بالمعنى الاعم لكن يبقي الكلام في ان الاتصاف بالكلية ايض علي هذا التقدير يكون في الذهن ام في نفس الامر اعم من ان يكون في الخارج او في الذهن وقد مر الكلام فتذكر اعلم انه قال الشارح المحقق قدس سره في حواشي التجريد الكلية ان فسرت بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والالزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة والكلية بمعني الاشتراك يمتنع عروضها للصورة العقلية ايض فان كل واحد منها جزئية في نفس جزئية فامتنع الاشتراك فيها نعم يعرض للصورة العقلية كونها كلية بمعني المطابقة ومعني المطابقة مناسبة مخصوصة لا يكون لساير الصور العقلية كالاثر الحاصل عند تعقل زيد فانه غير الاثر الحاصل عند تعقل فرس معين ومعني المطابقة الكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فان زيدا اذا جردناه عن المشخصات حصل الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا جردنا بكرا حصل تلك الصورة بعينها فلو انعكس الامر كان الحاصل حاصلا من بكر وهذا كالنحو الخاتم الذي ينقش به في الشمع فانه اذا ضرب اي خاتم من الخواتيم علي الشمع حصل ذلك النقش بعينه هذا كلامه فحمل العلامة القوشجي علي ان مقصوده قدس سره انه يمتنع تفسير الكلية بالاشتراك وانما تفسيره بالمطابقة فاعترض عليه ان هذا انما يتم لو كان الموصوف بالكلية منحصرا في الاشخاص الخارجية والصورة العقلية وليس الامر كذلك بل المتصف بها المعلوم ولا فساد فيه واجاب هذا الاستاد الجليل المحقق ره بان كلامه قدس سره

مبني

مبني على ان لا وجود في الخارج الا الاشخاص وهو معتقد المعترضين وقد علمت
في ما مر ان ليس للكليات على هذا الراي الا صورة ادراكية قائمة بالنفس
ومعلومات تلك الصور ليست الا الاشخاص الخارجية وليس الحاصل في
الذهن شيئا يكون غير الصورة من حيث هي لا بالاعتبار ولا بالذات يكون
هو موصوفا بالكلية على وجه الاشتراك الحمل وان الانسان اذا لم يكن
موجودا في الخارج فلو قطع النظر عن محضه الذهني وحصوله في الذهن
لم يكن شيئا فضلا عن ان يكون كليا صادقا على كثيرين انتهى كلماته الطيبة
ولا شك في متانته الا انه بقي عليه شي لا يخفى على المتامل فيما قررنا
سابقا من امكان اتصاف المفهومات بالصدق على كثيرين غير متكثر
على راي القاة انتهى ثم قال هذا الجرح ومن اجاب عن الاعتراض بالتزام ان السيد
المحقق قدس سره نفي الاشتراك الحمل عن الصورة من حيث هي صورة ذهنية وانية
لها من حيث ذاتها فقد ذهل عن حقيقته اذ هذا المجيب ان بني الكلام على نفي الطبيعة
عن الخارج فقد ذهل عما يول اليه هذا النفي وان بني الكلام على وجوده فهو لو جنبه
الكلام بما لا يرضى به فانه من المشهور ان السيد المحقق قدس سره من النافين
الطبيعة من حيث هي انتهى كلماته الشريفة واعلم ان المجيب المحقق الدواني
ره جعل حاصل كلامه قدس سره ان الكلية بمعنى الاشتراك ليس معروضها الصورة و
بمعنى المطابقة معروضها الصورة لا انه لا يمكن تفسيرها بالاشتراك وبني الكلام على
وجود الطبيعة من حيث هي وليس توجيها بما لا يرضى به قايله فان مقصوده قدس
سره تحقيق معروض الكلية على طور الفلاسفة وعلى طور نفسه فكيف وقد قال

قدس سره علي ما نقل عنه ذلك المحقق ره ان تلك الصورة لو فرضت موجودة في الخارج
فان التشخص متشخص زيد كانت عين زيد وان التشخصت متشخص بكر كانت عينه وفي
الكلام الذي نقلنا ايض اشارة اليه حيث قال قدس سره ان زيدا اذا جردناه
عن المشخصات فان التجريد عن المشخصات انما العقل اذا كان التشخص
زيدا وبدا انما يكون علي تقدير وجود الطبيعة من حيث هي واما عندنا فيها فالتشخص
عين الهوية فلا التشخص زيد عليها حتي تجرد فتدبر واحسن التدبر قوله ويمكن الجواب
عما اورد علي الوجه الثاني آه فيه انك قد علمت فيما سبق ان الذي يجب لثبوت
الشيء للشيء ثبوت الثابت في الجملة اعم من ثبوته بنفسه اذ مثبتا به في طرف
الاتصاف فانما موضوعه واما ثبوته في طرف آخر فلفوفي الثبوت فلا يلزم
ثبوته في الجملة بمعنى انه في الذهن او في الخارج فلا يتم الدليل بهذا الوجه قوله
كالوجود العقلي قال في الحاشية الوجود الذهني وجود حقيقي والوجود اللفظي
ليس وجودا حقيقيا وليس قسما منه حقيقة ولا يمكن اعتبار نقيضه يجب وجودا اعم قوله
اذ للنافين ان يلتزموا المعنى ان للنافين ان يلتزموا رجوع هذه القضية بحسب
المصداق الى الخارجية بان يكون مصداقهما واحدا كما لهم التزموا نفي القضية
الذهنية بالكلية لا باعتبار المفهوم ولا باعتبار المصداق اي لا يكون مغايرة
للخارجية مفهوما ولا صدقا فتامل قوله والتصر يمكن ان يجاب بان مناط
الاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف آه حاصله علي ما يظهر بالتامل في
رابه ان للصورة القائمة به اعتبارين اعتبار نفس الشيء مع قطع النظر عن العوارض
الذهنية واعتبارها من حيث انها مقترنة مع العوارض الذهنية فالصورة بالاعتبار

الثاني

الثاني وجود رابطي منشأ الاتصاف ووجوده بالاعتبار الاول وجود في نفسها
ليس منشأ الاتصاف وهذا بخلاف قيام السواد والحرارة بالموضوع في الخارج فان
هناك وجود حقيقتها وتشخصها ووجودا رابطيا وانت لا يذهب عليك انه لا شك
ان الصورة القائمة بالذهن حالة فيه ومن الفطريات ان حلول فرد لا يصح
بدون الطبيعة التي هي تمام حقيقته كيف والعقل المجرد عن الغواشي الوهمية
لا يرخص ان يوجد شيء في شيء ولا يوجد فيه اجزاءه او حقيقته فاذن لا بد من حلول
الحقيقة واذا كان الحقيقة والتشخص كلاهما حالين موجودتين تابع لوجود المحل
وثبت اليه فقد عرض لوجودهما الانتساب وهذا هو الوجود الرابطي ووجود الشيء
في الشيء وللشيء وقد جعلتم هذا الوجود الرابطي منشأ للاتصاف فيلزم اتصاف
الذهن بطبيعة الحرارة والتشخص الذهني فيلزم اتصاف الذهن بها نعم الذهن يمكن
له ان يلاحظ وجود الحال نفسه من دون اضافته الى المحل ولهذا فقال وجوده
في نفسه هو وجوده في موضوعه لكن هذه الملاحظة تحقق في القائم بالقيام الخارجي
ولا تفيد الاتصاف اصلا قال استاذ عصره العلامة الحافظ التارز ره في حواشيه
على شرح حكمة العين ان قيام الشيء بالشيء تحقق التعلق الناعت بينهما وهذا التعلق
الناعت علة صدق المشتق فان كان بين الحرارة والذهن تعلق ناعت لزم
كون الذهن حارا والا فلا قيام اصلا وهو المطلوب وهذا كلام متين ومحصله انكم قد
اعترفتم بان الصورة القائمة بالنفس حالة فيه وهذا يوجب تعلقا ناعتا بين
النفس والصورة تشخصها وحقيقتها لان الحلول اولا وبالذات انما هو للحقيقة
والتعين انما يحصل بالحلول كما هو مذهبهم من ان تعين الحال بتعين المحل ولا يفهم

من الحلول الا الاختصاص الناعت فيكون للصورة اختصاص ناعت وهذا الاختصاص
الناعت ليس الا التعلق نحو تعلق البياض بالجسم ولا يفهم منه غير هذا التعلق وهذا التعلق يوجب
حمل المشتق فيلزم كون الذهن حار القيام الحرارة فيلزم المحذور وان اردتم بالحلول
معنى اخر فلا بد من بيانه ومن بيان انه ليس مناط صدق المشتق ودونه خرط القتاد
وبهذا يندفع جواب المصنف ان الفرق بين الوجود الظلي والاصلي بعد الاعتراف
بالحلول لا ينفع فان الذي يفهم من الحلول هو الاختصاص الناعت وهو يوجب حمل
المشتق فتامل واذ بلغ كلامه هذا النصاب ولا يظهر وجه لما قال هذا الحبر في تقرير الجواب
هو انا سلمنا ان معنى الحرارة ما حصلت فيه الحرارة لكن لفظ مشترك بين معاني
كثيرة وتحقق المعنى المراد بها في تعريف الحار في الحرارة الحاصلة في الذهن ممنوع
فلعل حصول الحرارة في الذهن لم يكن فرد الحصول الحرارة في الشيء الماخوذ في
مفهوم الحار والحاصل انك ان قلت الذهن حصل فيه الحرارة وكل ما حصل فيه الحرارة
فهو حار ينتج ان الذهن حار ويدفعه بان الحد الاوسط فيه غير مكرر لان حصول الحرارة في الذهن
معنى وحصول الحرارة في الحار معنى ولفظ في مشترك فيهما لفظا وذلك لان بعد الاعتراف
بان الحرارة حالة في الذهن يجب التعلق الناعت وهذا هو المعتبر في معنى الحار لان
التعلق الناعت لا يفهم منه الا التعلق الذي بين الحرارة والحار وان اريد معنى
سوى ذلك فلا بد من بيانه وبيان انه يوجد في الحرارة بالنسبة الى الذهن
ولا يوجد فيها بالنسبة الى الخارج فافهم واعلم انه قرر بعض الاعاظم جواب الحبر
بوجه مبسوط في حواشيه على شرح العقايد العضدية بعد تمهيد ان المشتق ما قام به
المبدا وفيها ما اعم من ان يكون على وجه الانضمام او على وجه الانتزاع وان ليس

كل قيام

كل قيام يكفي لحمل المشتق بل يجب لكل مشتق قيام بوجه مخصوص الا ترى ان الفوق
لا يحمل الا على شيء ينتزع عنه الفوقية على وجه مخصوص في وضع ولو فرض قيام الفوقية
بمركز العالم وان كان مستحيلا لا يصح حمل الفوق فاذن قد علم ان المعتبر في كل
مشتق قيام على نحو مخصوص قال لا نسلم انه يلزم من قيام هذه المبادي المذكورة
من الامتناع والحرارة والامتداد ونحوه كونها ممتنعا او غيره لان الممتنع لا يكون
الا شيء يصح انتزاع مفهوم الامتناع ولا يكفيه القيام مطلقا وكذا الحار والممتد ما
قام به الحرارة والامتداد على نحو قيام الاوصاف العينية فلعل في هذا النحو
من القيام خصوصية وفي ذلك النحو خصوصية اخرى يمتنع احدهما الحمل دون
الاخرى ولا ينكر ولا ينكر ان كلا النحوين يوجبان بعض انحاء الحمل فانه يمكن
ان يقال الذهن ذو ماهيات هذه الامور لكن لا يجب ان يقال ممتنع او
ممتد ان اريد بهما المعنى العرفي ولو اريد بهما معنى يساوق المعنى المستفاد
من قولنا هذا ذو ماهية الامتداد والامتناع فمسلم الصدق انتهى هذا مع طوله
اطنابه بحيث لا مزيد عليه لا يدفع التعلق فان حلول الحرارة والامتناع
ونحوهما مسلم عند القائل بالوجود الذهني ولا يفهم من الحلول الا التعلق الناعت
الذي يكون للسواد بالنسبة الى موضوعه وهذا يوجب حمل المشتق بالمعنى العرفي
فان المعنى العرفي للمشتق ما تترتب عليه الآثار المبدا المخصوصة والموجب لحمل هذا
المفهوم قيام المبدا كقيام السواد بالموضوع او كقيام الفوقية به بل والقيام بنفسه
ايضا والعينية ايضا على ما التحقيق وهذا ضروري يدعي ان يكون انكاره مكابرة
والحلول ليس الا هذا القيام وان اريد القيام بنحو اخر خارج امثال هذه القيامات

ويكون فرد الاختصاص الناعت فلا بد من بيانه حتى ننظر فيه انه يوجب حمل المشتق
ام لا فان الذي يفهم من لفظ الحلول والاختصاص الناعت هو ما ذكرنا وما ذكره
لو فرض قيام الفوقية بمركز العالم اه غير ظاهر بل يحمل عليه الفوق والتحت ذلك التقدير
الخ نعم القدر الضروري ان ما يكون مبادئه انتزاعية فانضمامها لا يصح على ما هو المشهور
اما لامتناع الانضمام فيه كما اليه ميل المحشي ره او لان منشأه ما انتزع منه المبدأ
ثم انه لو انفك الحلول والاختصاص الناعت عن صحة حمل المشتق في بعض الجانب
لا ينفع الا ان عن الحكم بامتناع حلول ما هو مستحيل الحلول فانا لم نحكم بعدم حلولها
الا بعدم صدق مشتقاتها كما انا نحكم بعدم حلول البياض في الجسم الاسود ما دام اسود
الا لامتناع كون الجسم ابيض حين هو اسود ولو فتح هذا الباب لجاز ان يحمل في
الجسم الاسود بياض ويختص به اختصاصا ناعتا ولا يصح الحكم بانه ابيض ثم ان
قيام الصورة عند الفلاسفة يوجب حمل مشتقه بحيث يصح حمل العالم عليه
فهذا القيام لم لا يوجب حمل مشتقه الاخر وهل هذا الا تهافت ثم كلام هذا المحقق
الاعظم بظاهره ينافي ما حققه واعترف به في مواضع حواشيه اخرى فانه قد اعترض
على ما قال المحشي ره ان صدق المبدأ على المبدأ لا يوجب حمل المشتق على المشتق
بان في المشتق مفهوم المبدأ ومفهوم الصفة والمبدأ ان متصادقان ومفهوم
الصفة في الكل واحد فصدق المبدأ على المبدأ لا يوجب صدق المشتق
على المشتق فهنا قد اعترف بان مفهوم الصفة واحد في المشتقات كلها
وههنا قال المعتبر في كل مشتق خصوصية ليس في مشتق اخر فتامل ثم اعلم انه قد اجاب
النصير الطوسي بان الاستدارة الجزئية ذات وضع فمحلها لا محالة ذو وضع فيصير

الجزء الذي هو محلها مستديرا من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يكون المدرك
الذي يكون المحل اله له مستديرا وان كانت محلية لم يكن ذات وضع لا يقتضي
ان يكون محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا يقتضي ان يكون حارا الا اذا
كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضد ها من شانه ان ينفعل عنها
ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية
ان يجعلها حارا فضلا عن ان يجعل حارا فضلا عن ان يجعل المدرك الذي
يكون ذلك المحل اله له حارا انتهى وهذا الكلام يلوح عليه اثار الهذيان وجوابا
لكلام المجانين اما اولا فلانه قد سلم واعترف بان محل الاستدارة
الجزئية مستدير فاذا الصورتان الاستدارة والاستقامة معا يلزم ان يكون
محلها مستديرا ومستقيما اللهم الا ان يلتزم ذلك ويقول الاستدارة حلت
في جزء من المحل والاستقامة في جزء اخر واما ثانيا فلان الاستدارة
الكلية اذا حصلت في العقل المدرك يتشخص البتة فيلزم ان يكون الذهن
مستديرا ولا دخل فيه لكونها ذات وضع وان قيل بان كون المستدير
ذا وضع لازم له وان كان كون الاستدارة ذات وضع غير لازم لها فلت
ح يتضاعف الاستحالة اذ يلزم ان يكون المدرك مستديرا الصدق رسمه
او حده ويكون ذا وضع لكونه لازما للمستدير واما ثالثا فلان الحرارة اذا
قامت بالذهن كان الذهن قابلا لها بالضرورة اذ القابل ما يكون محلا لشي
والمنفعل فيه قوة الحمل اياه فان فرض الحرارة الحاصلة جزئية يلزم كون القوة
الحالة حارة وان فرض حصول الماهية يلزم كون المدرك حارا والمتكلف ان

متكلف لاصطلاح كلامه بحيث يخرج عن الهذيان بان المراد بالاستداره
الجزئيه الاستداره العينيه القائمة بمحل بحصل والمفصل ان الاستدارة الجزئية العينيه
تجعل محلها مستديرا ونحن لانقول بحصول الاستدارة العينيه واما الكلي منها فهي ان
كانت حاصلة فلا تجعل المدرك مستديرا لعدم ترتب الاثار وهذا النحو من القيام
مغاير للقيام الخارجي واما الحراره فانما تجعل المحل حارا اذا قامت بعينها اي بوجودها
الاصلي بالشرائط المذكورة ومنها الوجود ظلي والقيام قيام ذهني فلا تجعل
المحل حارا وعلى هذا رجع الكلام الى الجواب المشهور وقد عرفت انه لا يتم بعد
الاعتراف بالحلول واذ قد بلغ كلامنا هذا النصاب وعلمت ان محصل الدليل
ان حلول الماهيات الخارجية بالنفس بط لانها لو حلت لتعلقت بها تعلقا ناعتا
مثل تعلق السواد بمحله فيلزم كونها حارة وباردة لان التعلق الناعت يوجب حمل
المشتق بالضرورة والانكار مكابرة علمت ان حل هذا الدليل عسير غاية العسر
واذا ابطل حلول الماهيات في الذهن فلا يكون العلم ماهيات المعلومات الحاصلة
في الذهن بل صفة اخرى مغايرة وهي الحالة الانجلائية فافهم وكن من الشاكرين
ثم لك ان تقرر الدليل بوجه اخر وهو ان قولنا النفس عالمة قضية خارجية فلا
بد من ان يكون مصداقه امرا خارجيا والمصداق هو قيام العلم بالنفس فيكون
قيام مهية الحرارة بالنفس النظ قياما خارجيا ولا سبيل الى ان يقال ان قيام المهية
قيام ذهني وقيام المتشخص بالتشخص الذهني قيام خارجي او ان لا قيام للمهية
وانما القيام للتشخص الذي هو العلم كما يلوح في بعض كلمات المحشي ره اما الثاني
فلانه لا يجوز قطرة قيام تشخص الموضوع وحلوله فيه وقد عرفت ايضا ان المهية يحل

تشخص

فتشخص بالحلول في المحل واما الاول فلانه ليس هناك قيامان احدهما قيام التشخص
الذهني والاخر قيام المهية بل هنا قيام واحد وقيام التشخص الذهني هو بعينه قيام
الحقيقة فكيف يكون احدهما خارجيا والاخر ذهنيا وهل هذا الا القول بان يوجد
شيء في ظرف وحقيقته في ظرف آخر ولو جوز هذا التجوز ان يكون السواد القايم بالجسم
قياما خارجيا ولا يكون قيام حقيقته بالجسم قياما خارجيا فيمكن ان يقوم السواد
بجسم ولا يكون الجسم اسود وهذا سفسطة فاذن لزم كون قيام مهية الحرارة بالذهن
وتشخصه الذهني كلاهما خارجيين مثل قيام الحرارة بالنار فيلزم كون الذهن حارا
باردا وسقفيا ومعوجا وهذا التقرير لا مدفع له بما يتكلفون من التكلفات الا انه انما
يبطل به كون العلم نفس المعلوم ولا يدل على بطلان حلول المهيات حين العلم بالنفس
فقد رايت مكتوبا على المحاكمات بخط استادنا واساتذة العصر المغفور سيما النحرير
والصاعد على سلم التحقيق ذو اليد الطولى في العلوم العقلية والنقلية المطلع
على الاسرار القرانية المفاض عليه بالافاضات الرحمانية الى علماء ولسيافة قدس
سره واذاقنا ما اذاقه وبحصله ان الصورة الذهنية صفة منضمة بالنفس والنفس موجود
خارجي ومن الضروريات ان اتصاف الموجود الخارجي بصفة انضمامية
يستدعي وجود الصفة في الخارج ولا يجوز فطرة سليمة ان ينضم شيء الى موجود
خارجي في الذهن واذا كان الصورة امرا موجودا في الخارج ومهية موجودة بهذا
الوجود فيكون قيام الحرارة بالذهن قياما خارجيا فيلزم كون النفس حارة وهو خلف
ولا يرد لهذا التقرير اصلا وكنت قد عرضت هذا التقرير على بعض الاعاظم صاحب
العروة الوثقى فقال للمجادل ان لا يقنع بديهة ان الوصف المنضم الى الموجود الخارجي موجود

خارجي ولعل هذا مكابرة فان الاعراض الموجودة في الخارج انما نحكم بوجودها في الخارج
لما نجدها حالة في موجود خارجي ثم نحكم بصدق مشتقاتها على ما حلت فيه واذ قد يجوز ان
يكون الحال في الموجود الخارجي موجودا ذهنيا فقد انهدم جدار الحكم بموجودية الاعراض
في الخارج وارتفع الامان ببديهية كون السخاوة والشجاعة والارادة والغضب
وامثالها موجودات خارجية ولا نجد بديهة الفطرة الفرق بين الغضب وامثاله
وبين العلم في الوجود الخارجي وكذا بين حقيقة الغضب وامثاله وذاتياته وبين
حقيقة العلم اي ما يبقى بعد حذف مشخصاته وذاتيات العلم في الوجود الخارجي فكما
يحكم الفطرة بان الغضب الحاصل في الغضبان اذا اخذ من حيث هو مجرد عن
المشخصات يبقى الماهية من حيث هي موجودة في الخارج كذلك يحكم بان العلم
المعين القائم بالعالم اذا جرد عن المشخصات واخذ من حيث هو هو يكون منه
موجودة في الخارج بعين وجود هذا العلم والصورة بعد اخذها من حيث هي لا يبقى
الا ماهية المعلوم فيكون موجودا خارجيا وقد قامت بالنفس فيكون النفس حارة وباردة
فاذن قد تم الدليل وبطل كون العلم نفس المعلوم وهذا الجاز ما دفع الوعد به سابقا
قوله انت تعلم ان حصول الشيء اه هذا الاشكال منحل الى اشكالين احدهما انه مخالف
لكلام القوم وعبر عنه في بعض كتبه بانه جمع بين المذهبين مذهب الشيخ مذهب حصول
الاشياء بانفسها الثاني ان حصول الشيء في الذهن لا يعقل بدون الحلول والقوم ايضا
يقولون به وليس حصوله في الذهن مثل الحصول في الزمان والمكان اعلم ان هذا العلامة
لما راى ان اشكال كون الذهن حارا وباردا لا يندفع بعد الاعتراف بالحلول انكره
وجعل الذهن مجردا ولا استبعاد فيه فان هذه الصورة لما كانت مدركة للنفس

لا النفس

لا يستبعد باطلاق لفظ في لانه يطلق على تعلقات مختلفة كما يقال في الواقع وفي العلم كذلك يطلق في الذهن ايضا ثم لا ارى ان العلم صفة قائمة النفس حكم بانه صفة اخرى غير المعلوم الحاصل ولا استبعاد فيه نعم ينفي اشكال مخالفة القوم وان كان مجدد بمذهب جديد من عند نفسه فلا يضره المخالفة فانهم **قوله** الا ترى انهم استدلوا على بساطة النفس اه استدلال على ان الصورة حالة وليس حصولها مثل حصول الشئ في الزمان والمكان وحاصله ان الفلاسفة استدلوا على تجرد النفس وعلى انها غير منقسمة انقسام المقادير وانقسام المركب المتمايز الاجزاء الى اجزائه بان الصورة بسيطة ومجردة غير منقسمة وليس حلول الطريان توجب ان يكون النفس ايضا غير منقسمة ومجردة عن المادة اذ لو لم يكن للصورة حلول لا يتم الاستدلال بهذا الوجه فانه لا يلزم لبساطة الظرف بساطة المظروف وهذا الاستدلال على ان الصورة حالة عند القوم لما صرح به المحشي زه واذا كان يدعي العلامة تجديد مذهب من قبل نفسه فلا يضره بطلان هذا الاستدلال **قوله** وليس ههنا امران اه هذا ابطال لمذهبه قال في الحاشية ولا يرد ان هذا مخالف لقوله فيما سبق انه يجوز ان يكون لشئ واحد وجودان في الذهن باعتبارين احدهما يتحد وحدة الوجود الخارجي والاخر لا يتحد وحدة وبالاعتبار الاول علم وبالاعتبار الثاني معلوم وجه عدم المخالفة ظ فانه انما نفي ههنا امران متغايرين بالذات احدهما حاصل بالذات والاخر قايم والاستدلال على انتفاء الامرين بان الامر القايم لكان نفس المعلوم يعود الاشكال من كون الذهن حارا وباردا عند تصور الحرارة والبرودة وكون شئ واحد جوهرا وعرضا وان كان غير المعلوم بالذات فلا يصلح لان تقع علما لان العلم عبارة عن مبدا الانكشاف

والشي اذا حصل بنفسه انكشف ولا حاجة الى شي آخر يكون مبدأ للانكشاف فبلغوا
هذا الامر القائم في الانكشاف فلا يكون علما وهذا فاسد فانه على ان العلم نفس المعلوم
الحاصل وهو مما لم يبين بعد بدليل ولا هو بين بنفسه واذا لم يكن العلم نفس المعلوم فقوله
والشي اذا حصل بنفسه انكشف ممنوع ثم ان حصول المطلق غير كاف في الانكشاف
بل لا بد من الحلول ضرورة ان العلم صفة من صفات النفس واذ قد انكر الحلول
فلا يكون حصول الصورة علما قوله ثم لا اشكال في كون الشي الواحد علما ومعلوما
آه قالوا الصورة القائمة بالنفس لها اعتبارات اعتبار انها صورة شخصية
قائمة بالنفس وهو بهذا الاعتبار علم واعتبارها مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة به
وعن التشخص الذهني وهي بهذا الاعتبار معلوم فاختلف العلم والمعلوم بالاعتبار
قال استاذ عصره الحبر العلامة الحافظ التبارسي رحمه الله تعالى في حواشيه على
شرح حكمة العين ثم اعلم ان اتحاد العلم والمعلوم بالذات وتغايرهما بالاعتبار
غير صحيح اذ غاية ما حرر في هذا المرام انه قد يعقل ما هو نفي صرف وعدم محض والتعلق
انما يتصور بين شيئين لا حقيقة له الا الامر الموجود في الذهن هو باعتبار قيامه
في القوة العاقلة علم وباعتبار نفسه معلوم وفيه ان المعلوم ان كان موجودا
في الخارج لا حاجة الى اثبات وجوده في الذهن لان وجوده الخارجي يكفي
في صحة التعلق العلمي وان كان معدوما فيه سواء كان لافراده وجود في الخارج
ام لا واقتضى صحة التعلق العلمي قيامه بالذهن فهذا القيام هو الحيثية لوجوده ان
قطع النظر عنها لم يكن شيئا فاذا اعتبر ثم القيام حيثية العلمية فما الذي يعتبره
حيثية المعلومية فان اعتباره في نفسه عين اعتبار القيام اذ لا تحقق له في نفسه

الا بقيامه

الا قيامه بالذهن ولو كان له تحقق وذات غير قيامه بالذهن وغير وجوده في الخارج
فبالضرورة يكون شيئا غير المادي وهو يخالف مذهبهم واذا بطل الاتحاد المذكور
فبالضرورة الصورة العقلية الانسانية نفسه ادراكية فحسب وليس لها اعتبار
يكون الانسان كليا معلوما بل المعلوم به الامر الخارجي او الشخص انتهى كلماته الطيبة
ووقع كلامه هذا في اثناء تحقيقه ان لا تصور على مذهب نفاة الكلي الطبيعي منهم شارح
المطالع رحمه الله تعالى فمقصوده اثبات المغايرة الذاتية بين العلم والمعلوم
على هذا الراي لكنه يابى عنه ان كان موجودا فانه جعل قسيمه ما كان افراده موجودة
لف او مقصوده اثبات المغايرة على كل راي وهو الظاهر لكن لا يفقهه هذا العبد حق
التفقه اما على راي مثبت وجود الكلي الطبيعي فالحاصل في الذهن نفس الحقيقة التي
الموجود في الخارج بوجود ذهني وبالضرورة تشخص تلك الحقيقة تشخص ذهني فالموجود
في الذهن ح امران الحقيقة والتشخص كما ان الموجود في الخارج امران الحقيقة والتشخص
فالحقيقة معلومة والتشخص الذهني علم قوله فهذا القيام هو حيثية وجوده ما ذا اراد
ان اراد ان هذا القيام هو حيثية وجوده وليس لوجوده حيثية اخرى متحققة
مع القيام فهو ممنوع كيف والقيام انما هو وجود في شيء فهو نحو مقيد من الوجود فهناك
حيثية الوجود المطلق قطعا وان اراد ان حيثية الوجود يلازمه القيام فمسلم ولكن
لا نسلم انه ان قطع النظر عنها لم يكن شيئا فان قطع النظر عن لازم الوجود لا يبطل
رتبة الحقيقة ومرتبة الماهية ثم سلمنا ان حيثية القيام وحيثية الوجود متحدة فهناك
لكن فيها قيام امرين متغايرين بالاعتبار احدهما نفس الشيء والاخر التشخص
فالاول معلوم والثاني علم وهذا كله على راي مثبتي الطبائع في العين واما على راي

المنكرين فالمعنى من الوجود الذهني وجود فرد من افراده الذهنية كما ان وجوده في الخارج هو وجود فرد من افراده الخارجية فهذا الامر متحد مع الافراد الذهنية بالفرض كما هو متحد معه في الخارج بالعرض فهذا الامر هو المعلوم وفرده الذهني هو العلم و ظاهر عبارة شرح المطالع نقلنا هذا الحبر منطبقة على ما قلنا قال العقل ينتزع من الاشخاص صور الكلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فافهم قوله ولا في كونه جوهرا او عرضا قال في شرح حاشية الرسالة المعمولة في التصور والتصديق القول بكون صور الجوهر اعراضا مناف لحصر العرض في المقولات التسع الا ان يقال الحصر للعرض الخارجي ولم يعلم بعد وجه التمريض قوله بل الاشكال انما هو في كون الشيء جوهرا وكيفا اه لهذا الاشكال ثلث تقريرات الاول ان العلم عرض والعرض منحصر في التسع ولا يصلح للدخول فيه الا الكيف فيلزم ان يندرج حقيقة واحدة تحت مقولتين والجواب عنه سهل بمنع الحصر وانما الحصر العرض الموجود في الخارج بنفسه او بمنشاءه الثاني ان العلم بالجوهر جوهر لاتحاد العلم والمعلوم بالذات عندكم وذاتيات الشيء لا تختلف في انحاء الوجودات والعلم من مقولة الكيف عندكم فيلزم ان يكون شيء واحد جوهرا وكيفا معا ويلزم اندراجه تحت مقولتين وهذا التقرير هو الذي اختاره في حواشي التهذيب الثالث ان القول بالوجود الذهني حاكم بان صور الجواهر جواهر مع ان الكيف صادق عليه لصدق ما هو رسم له عليه وهو العرض الذي لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته اقتضاء اوليا فيلزم اندراج الشيء الواحد تحت مقولتين وهذه شبهة عويصة معضلة الافهام ومزلة الاقدام ومن

بقلبك

في تفكيك عقد بها الحيارى في الصحارى لا يجدون الى منار له سبيلا ولا اتخذ الى
نعيه مرشدا ودليلا الشبهات قد رسخ في قلوبهم وجود الشبهات في الاذهان و
اشرب قلوبهم تقليد فلا اسفه لطفوتهم حلان تلو تركوا هذا الراى القطيع والقول
الشنيع لحلصوا عن الشبهات الموقعة في الحفرات والحيرة في الظلمات
فتحيروا في بعض بيان عبارة التشكيك ولم يقدروا الا بالكار شئ بما نصوا عليه
بالتحكيك فاكثر المحقق الدوانى رد كون العلم من مقولة الكيف وحسب انهم تسامحوا
في العبارات وجعل العلاقة تشبيهم اياه بما في الخارج من الكيفيات في الحاجة
الى الموضوع وعدم القسامة مثل القسام المقادير والامتدادات وعدم اقتضا
النسبة مثل اقتضا سائر النسبيات وهذا اسلم الاجوبة من التكلفات
والتعسفات والبعد من التزام المحالات والمستشنعات الا ان الاقوام
الذين هذا المحقق بعد دون المسامحة البعد لما تشحنوا التهم من النصوص الظاهر البيان
الابنية من التلاديلات البعيدة عن الاذهان وبعضهم ابرزوا للكيف معنيين
احدهما هيئة من شان وجوده في الاعيان ان تكون في موضوع وغير مقتضية
للقسمة والنسبة وثانيهما عرض لا يقبل القسمة والنسبة والمقولة هو المعنى
الاول والصادق على العلم المعنى الثاني وهو عرض عام يعرض للمقولات
كلها في الذهن ويمتنع منها في الخارج وهذا المبرز زعم انه لا احتياج الى المسامحة
وهو هوس من الهوسات فانه قد وقع في الشفاء وغيره ان العلم من مقولة
الكيف وعد فيها من انواع مقولة الكيف فلا بد من ارتكاب المسامحة وعند
ذلك لا احتياج الى ابراز المعنيين ولول الى كلام هذا المحقق الهمام وبلغوا التطويل

المركوب عليه واعترض عليه المحشي ره بان الاصطلاح بهذا الوجه لم يوجد في كلام القوم ولعله اخذ هذا الاصطلاح من كلام الشيخ في عيون الحكمة فانه صرح فيها ان للعرض معنيين احدهما ماهيته اذا وجدت في الخارج تكون في موضوع والاخر الموجود في بالفعل في موضوع فزعم ان هذه الاقسام اقسام للعرض بالمعنيين فلا بدان يكون لها ايضا معنيان فتأمل فيه واعترض ايضا بان الكيف بالمعنى الذي ادعى انه عرض عام لا يصدق على صورة الكم فان الكم بالنظر الى ذاته تقتضي القسمة فكيف يصدق عليه انه لا تقتضي القسمة لذاته وايضا لا يصدق على الاضافة فانها بنفس حقيقتها تقتضي النسبة الى اضافة اخرى والجواب عنهما بان له ان يقول الكم الذي هو المقولة معناه ماهيته اذا وجدت في الخارج تقتضي القسمة بالذات والصورة الكمية بما هي موجودة ذهنا غير مقتضية فيها بالذات وان كان ماهيتها بحيث لو وجدت في الخارج اقتضت بالذات واما الاضافة فقد اعتبر فيها ان يكون بذاتها بحيث يكون لا العقل عروضها لموضوع الا ويكون مقايسته الى اخرى عارضة لموضوع مقايسته الى الاول وهذا المعنى عارض الاضافة بحسب الخارج واما الصورة الذهنية فليست بالصفة المذكورة بل لا العقل بنفسها الا ويعقل معها الاخرى فتأمل فيه وتوهم الصدر الشيرازي وهما عجيبا في حواشي الشفاء والشواهد الربوبية لدفع هذا الاعضال فقال ان صورة الجوهر يصدق عليها الجوهر حملا اوليا فانها نفس حقيقة الجوهر والكيف يصدق عليها صدقا شائعا لانها فرد من افراد الكيف واذ قد اختلف الحمل فلا اشكال وهذا الوهم غريب فانه قد غفل عن تقرر شبهة

لم يكن

لم يكن باجتماع المتنافيين حتى يصحح اختلاف الحمل بالوجه المذكور بل الشبهة
ان يكون الشيء واحد حيثان في مرتبة وبهذا المتوهم قد حكم بان صورة الجوهر
عين حقيقة مع انها كيف فيكون الكيف ذاتيا لها فيلزم اندراج
الجوهر تحت الكيف ويكون الجوهر مركبا من جنس فصل فلا يكون مقولة و
يكون ما تحته من الانواع مندرجة تحت الكيف لان جنس الجنس جنس فقد
تضاعف المحذور بهذا الجواب ثم انه لا يمكن ان يكون الجوهر محمولا على الصورة
حملا اوليا لان الصورة متشخصة بتشخص ذهني وحمل الكلي على متشخصه لا يكون
حملا اوليا والظر لنا ان تقرر الشبهة في صورة الانواع الجوهرية كالانسان
والفرس وهي متحدة مع تلك الانواع وحمل الجنس على النوع كيف يكون
اوليا وبالجملة كلامه مختل غاية الاختلال نعم يمكن الجواب عن اصل
الشبهة بان صدق الجوهر على الصورة الجوهرية صدق ذاتي وصدق
الكيف صدق عرضي فلا اندراج تحت المقولتين وتوهم ان الكيف
مقولة عن عوالي الاجناس فليس معناه انه مقولة بالنسبة الى كل ما يصدق
عليه الا ترى انه يصدق على فصول الانواع المندرجة تحته وليس ذاتيا
بل المراد ان الكيف مقولة بالنسبة الى ما يصدق عليه صدقا ذاتيا فتامل
وتخيل الصدر المعاصر المحقق الدوالي رح ان الشيء اذا وجد في الذهن
ينقلب من حقيقة الى اخرى فصور الجوهر في الذهن ينقلب من الجوهرية
الى الكيفية زعما منه ان الموجودية متقدمة على الماهية اذ المعدوم الصرف
ليس له ماهية وليس هو شيئا من الاشياء فان قيل ففي مرتبة الوجود صار

هذه المهية او مهية اخرى قلت هذا غير حاصر فان ارتفاع النقيضين جائز في مرتبة ففي
مرتبة الوجود ليس شيئا منها والحاصل ليس في الخارج الا شيء واحد هو الموجود وهو انسان
مثلا لكن من حيث الوجود اصل في الوجود ومن حيث انه انسان تابع وبعد فليس
هناك شيء موجود حتى يجري السوال فيه هذا الشيء اما هذه المهية او غيرها ولما كان
المهية مهية تابعا للوجود والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فلا يبعد ان
يقتضي هذا الوجود كما هيا يقتضي ذاك اخرى كونها جوهرا فينقلب احدهما الى الاخر فان
قلت فهذا قول بالشبح والمثال وانكار وجود المهيات بعينها في الاذهان
قلت ان اريد بوجود المهية في الذهن اعم من ان ينقلب فيه الى اخرى او
لا فهو حاصل وان اريد حصولها مع بقاء المهية فلم يدل عليه دليل والاستدلال
بالحكم الايجابي على المعدومات انما يستدعي وجود الموضوع مطلقا ولو منقلبا
واما وجوده من غير انقلاب فلا فان قلت فعلى هذا لابد من مادة مشتركة
قلت هذا في انقلاب صورة الى صورة او في انقلاب عرض الى عرض
لا في انقلاب المهية ورده المحقق الدواني بما حاصله ان الانقلاب
من مهية الى اخرى غير معقول وانما المعقول انقلاب المادة من الصورة
الى صورة او هيئة الى اخرى كيف واذا انقلب المهية في الذهن كان فيه
وفي العين اخرى فمن اي سبب يقال هذه المهية هي المهية التي انقلبت اليه
وهل هذا الا كان يقال الفرس هو الانسان قد انقلب اليه واما تقدم الوجود على
المهية على الوجود فغير بين ولا مبين بعد ولو سلم فالعارض المتقدم او المتاخر
لا يصح الانقلاب فان العارض لمهية لا يعرض الا لها مقدما كان او موخرا ثم على

فرض الانقلاب لم يكن الحاصل في النفس متحدا مع الماهية الموجودة في الخارج و
الدلايل لو تمت لدلت على ان الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج ولما
قال الوجود في الذهن اعم من ان يبقى كما هو في العين او ينقلب فهو كان
يقال وجود زيد في الدار اعم من ان يدخل هو او بكر ثم من الادليات انه لولم
يبق امر كالهيولي او الجنس لم يمكن الحكم بالانقلاب ثم ان القايل بالشبح ايض
غير عاجز او يمكن القول بان الموجود في الخارج صار شبحا له في الذهن ثم انه لو فرض
هذه الكيفية النفسانية في الخارج و هو كيفية لم يكن عين الجوهر وكذلك لو فرض
حصول الماهية الجوهرية في الذهن لم يكن عين الكيف النفساني هذا كلام حق وقد
اورد الصدر الشيرازي في حواشي الشفاء كلاما يريد به اثبات الانقلاب
وهو سخيف كله والاعراض عن مثل هذا اولى من ذكره ثم نقضه لما فيه من تضييع
الاوقات قوله وان قلت في حله ان حاصله قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات
فان العلم حقيقة حالة اخرى ادراكية متحدة مع الصورة اتحاد العرضي بمعروضه
الاتحاد الذاتي بالذات والفرق بين هذا الجواب وبين ما اختاره العلامة
القوشجي بوجهين احدهما ان العلامة انكر حلول الصورة الموجودة في الذهن والمجيب
ره اعترف بالحلول والاخر ان العلامة قايل بان الحالة موجودة بوجود مغاير لوجود
المعلول والصورة الموجودة في الذهن والمجيب ره قايل بوجود الحالة بوجود الصورة
قد تورد على المجيب ره اعتراضان العلامة مر عليها احدهما ان الحالة لما كان حملها على
الصورة حملا بالعرض لم يكن موجودة بالذات بل انما كان من الاوصاف الانتزاعية
للصورة فيكون العلم امرا انتزاعيا فيرد عليه ما مر ورده على القايل بالاضافة

من ان الكلام في العلم الذي هو مصداق العالمية فلو كان امرا انتزاعيا لاحتاج الى مصداق
اخر والكلام فيه كالكلام في هذا الانتزاعي فينتهي الى الصورة فهي العلم ويرجع الاشكال
قهقري وان كان حالة موجودة بنفسها فهي العلم ويرجع الى قول العلامة و
يتوجه اليه ما وجهه المختار الى قول العلامة والثاني ان الجوهرية اذ قد صدق
عليها هذه الحالة بالحمل المواطاتي والكيف صادق على هذه الحالة فيلزم صدق
الكيف على الصورة بقياس من الشكل الاول فيلزم كون الصورة جوهرا وكيفا معا
فيرجع الاشكال قهقري فان قلت غاية ما لزم من الشكل الاول حمل الكيف على الصورة
لكن يجوز ان يكون من قبيل الحمل العرضي فالصورة جوهر بالذات وكيف بالعرض ولا
استحالة فيه بل هو الظاهر لان حمل الحالة عرض فيكون حمل ذاتياته ايضا كذلك قلت هذا
القدر يكفي لو اجيب به اولا من دون توسط الحالة فالقول بالحالة لكان يكون فضلا
لا يحتاج اليه في الجواب بعد الاعتراف بعدم كون الكيف ذاتيا لجميع ما يصدق
عليه الا ان يقال نعم يكفي هذا القدر في الجواب لكن لما كان القول بالحالة تحقيقا عنده
سلك في الجواب هذا المسلك لافادة ما هو التحقيق في حقيقة العلم ثم ان هذا الجواب
غير قاطع لمادة الشبهة فانه لا يدفع التقرير الثالث لان الصورة لما كانت حالة
في الذهن فهي ليست مقتضية للقسمة والنسبة فيكون كيفا لصدق رسم الكيف عليها وهي
جوهر ايضا فيلزم اندراجها تحت الجوهر والكيف والعلم اي شيء كان سواء كان هذه
الصورة او الحالة ولا يندفع الا بالتصرف في معنى الكيف من اخذ الوجود الخارجي
في مفهومه كما هو المشهور ورضي به المحقق الدواني ره او تغيير رسمه كما غير الخفري
انفا بل يكون الكيف مستعملا في المعنيين او بالخارجية الكيف بالنسبة الى العلم

فتامل ثم قد اعترض بعض الاعاظم بان هذه الحالة اما صفة انتزاعية فلا نجد حين الانتزاع
الا مفهوم الانكشاف ونحوه الذي ليس في شيء والنص الصحيح عدها من مقولة الكيف
لان مقولة الكيف امر عيني واما صفة انضمامية فهي اما منضمة بالصورة فيلزم ح
يكون الصورة عالمة دون النفس لان العلم قد قام بالصورة دون النفس واما
منضمة الى النفس فيكون فيها امران الصورة وهذه الحالة فهو بعينه مذهب العلامة
القوشجي فيلزم عليه ما الزمه عليه وانت لا يذهب عليك ان هذا الكلام متين
الا ان المناسب الاقتصار على الشق الاول فانه قد صرح بان الحالة محمولة
بحمل الكاتب على الانسان فيكون متحدة مع الصورة قائمة بالنفس في ضمن
قيام الصورة لان المحمول على الامر الحال حال في محله في ضمن قيام الحال كما بينه
الشيخ في قاطيغورياس المنطق ثم الالزام بعدم كون الحالة كيفا عند كونها
انتزاعية وردده غير ظاهر فان المحاضرة قابل باندراج الانتزاعيات
تحت المقولات ويؤيده ان الشيخ عد الزوجية والفردية من الكيفيات
المختصة بالكميات وعد السرعة والبطوء من الكيفيات العارضة للحركة
والله اعلم بحقيقة الحال قوله وبهذا التحقيق تحل الاشكال المشهور اه لهذا الاشكال
تقريران احدهما انا فرضنا تعلق التصور بما تعلق به التصديق فيلزم اتحادهما مع
معلومهما فيلزم اتحادهما في انفسهما بالذات مع انهما مختلفان عندهم ومنه
والظ ان هذا الاشكال انما يرد لو كان التصديق ادراكا كما عليه الجمهور و
هو التحقيق ولو كان صفة اخرى تابعة الادراك فلا يرد له الا ان يدعى
احد ان الادراك الذي يحصل حين مقارنة الاذعان والاختلاط به نوع مباين

للتصور فقط وهو التصديق الذي من قسم العلم كما يلوح آثار رضي المحشي ره به ثم انه
قال المحشي ره اتحاد العلم بالمعلوم مختص بالعلم التصوري واما التصديق فعلى
تقدير كونه علما لا اتحاد له مع المعلوم وح لا اشكال وهذا التخصيص غير بعيد لشهادة
الضرورة بعدم اتحاد الاذعان مع النسبة او القضية الا ان القوم ما خصصوا
صريحا ولا تلويحا والثاني انا فرضنا تعلق التصور بحقيقة التصديق فيلزم اتحاد
التصور والتصديق حقيقة لاتحاد العلم بالمعلوم واجيب عن هذا التقرير بمنع
امكان تعلق التصور بحقيقة التصديق ولا يجدي قولهم ان التصور لا حجر فيه يتعلق
بكل شيء لانه لا حجر فيه يتعلق بكل شيء ولو بالوجه لا انه يتعلق بكنه كل شيء كيف
والباري جل مجده لا يتعلق به التصور بكنه الحقيقة والظاهر ان هذا المنع مكابرة
اذ لا حجر في التصور بكنه مهية ممكنة يمكن وجودها في الذهن والتصديق مهية ممكنة
فلا حجر في تعلق التصور بكنهها فافهم وحاصل جواب المحشي ره منع اتحاد العلم
بالمعلوم لان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية وهي الحالة الادراكية وهي
مخالفة للمعلوم بحسب الحقيقة وان صدقت عليه في الذهن وتلك الحالة هي
المنقسمة الى التصور والتصديق فلا اشكال وقد مر الكلام فتذكر واجاب البعض
بان العلم المعلوم مع العوارض فلا اتحاد للعلم مع المعلوم حقيقة لامتناع اتحاد الكلي
والجزئي في الحقيقة واما قالوا العلم متحد بالذات مع المعلوم فمعناه نفس المعلوم
تحصيل في الذهن وان العلم اذا جرد عن العوارض الذهنية يبقى المعلوم ورده
المحشي ره بوجهين سنجيبان ان شاء الله تعالى بعد ونا لنا انه سنوضح لك في مستقبل
القول ان العوارض لا تعرض للصورة الذهنية الا الامور الاعتبارية لا الامور

الموجودة

الموجودة كما مرت اليه الاشارة من قبل فيلزم ان يكون العلم مركبا من وجود
واعتباري فلا يكون موجودا فافهم واجيب ايضا بان اتحاد العلم مع المعلوم ويجوز ان
يكون العلم حقيقة جنسية مختلفة بالفصول ولا يلزم ان يكون الحقائق المتحصلة
بالفصول المنوعة متحدة مع المعلوم وح لا اشكال وقد بلغ في بيانه مبلغا واحال
البيان التفصيلي الى موضع لم يوجد بعد ولا يوجد الى اليوم قوله وهذا الجواب ليس بشيء
لانه ان اريد ان العلم المطلق الشامل لعلم كل معلوم معلوم حقيقة جنسية مع كونه
غير صحيح على تقدير اتحاد العلم بالمعلوم لكونه ح حقائق مختلفة حسب تعدد المعلوم فلا ن
يكون حقيقة جنسية لا يفيد في الجواب لانا سلمنا ان ماهيته جنسية لكن احد نوعيه
التصور والتصديق من حيث تعلقهما بمفهوم واحد او تعلق الاول بالثاني متحدان
حقيقة وبالذات وان اريد ان العلم المتعلق بمعلوم معين جنس تحته انواع
فهذا ايضا فاسد لان العلم قد تعلق بماهية نوعية بل شخصية فيلزم اتحاده مع النوع او
الشخص فكيف يكون جنسا ولا يلزم ان يكون الماهية النوعية والشخصية بالحصول
في الذهن جنسا محتاجا الى الفصل وهذا انما يجليه البديهة فتدبر قال الصورة وبان
الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل اه هذا الجواب مخصوص بما اذا كان
حاصل الدليل الزام حصول ماهية الجبل في النفس واما اذا كان الحاصل الزام
حصول هوية الجبل في الحاسة فلا ينطبق كما لا يخفى ولذا قال فيما بعد وبالجملة
فالصورة الذهنية اه وهو عام جار في الوجهين كما نص عليه الشارح المحقق قدس سره
وقد قرره المحاكم بان الصغر والكبر من عوارض الهوية العينية وان الصور العقلية
فليست الصورة صغيرة ولا كبيرة ولا وفيه نظر لان المقدار التشخصي عبارة عن

مرتبه خاصه منه صغيره وكبيره فالصغر والكبر من المعتبرات في الحقيقه الشخصيه فالصور

الحاصله من هذه الهويه اما على هذه المرتبه من الصغر والكبر فتقدم الخلف واما ليس

على هذه المرتبه لم يحصل هذه الهويه بل حصل هويه اخرى نعم يصح ما قال في صورة

المهيه الكليه وقد يقرر الجواب بان المقدار امر زائد على الجبل وعارض له في الخارج

فاذا حصل صورة الجبل تجرد عن المقدار فلا استحاله في الحصول ولا يذهب

عليك ان الكلام في نفس هويه مقدار الجبل فان كانت عين هويه الجبل

فذلك والا فلا استحاله في حصول المقدار والمعين لازم قطعا واعلم ان

الزام الاستحاله في حصول الهويات الحادثه الامتداديه من وجهين الاول

انهم قائلون بحصول الهويه الشخصيه مع المقدار المعاين في الوضع المعين

كما ظهر لك فيما سبق مما نقلنا من عبارات الشيخ في المقدمه وما تركنا نصوص

كثيره يدل عليه واستدلال الوجود الذهني لو تم لدل على حصول الهويات الشخصيه

مع المقدار والكيفيات فح نقول حصول الهويات الشخصيه في الاذهان والحواس

مستحيل لانه يلزم انطباق المقدار الكثيره على الصغير وهو ح ضروره مع انه من

مذهبهم قال النصير الطوسي لا استحالة في حصول صورة مقدار السماء لاحتمال ان يكون

الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك وهي القوة المدركة الحالة فيه الذي

لا حظ لها في الصغر والكبر من حيث ذاتها ولاحتمال ان يكون المنطبع صغر من السماء

وذلك غير قادح في المساواة في الصورة لا الصغر والكبر من الانسان متساويان

في الصورة الانسانيه على ان هذا الاستبعاد انما يرد على القول بان الابصار

انما يكون بانطباع الصورة في الرطوبه الجليديه والتخييل يكون بالانطباع في

الالة

الالة الجسمانية الموضوعة للتحصيل على ساير الادراكات الحسية والعقلية ولا على
القول الشعاع وحصول صورة المحصول صورة المخيل في النفس انتهى ولايت
لايذهب عليك ان هذا الكلام من اوله الى اخره مخبطة في الغاية وشبيه
بكلام المجانين بالخاد من الخبوط الاول في قوله لاحتمال ان يكون في مادة الجسم
اه لان الانطباع على هذا التقدير اما في مادة متقدرة بمقدار الجسم الذي ذلك
المادة مادة له فالمادة صغيرة البنية ويلزم انطباع الكبير في الصغير وان يجتمع مقدار
ان في مادة ولا يزيد الجسم على حجم احدهما واما في نفس المادة فيلزم ان يكون
مقادير جميع العناصر بدركه لان مادة العناصر واحدة على رايهم والثاني في قوله
وفي القوة المدركة الحالة اه لان هذه القوة وان لم تكن متقدرة بالذات لكنها
متقدرة بالعرض بقدر محله فيلزم انطباع الكبير في الصغير وذلك لان المراد هذه
القوة حالة في الجسم الروحي الممتزج وحال الحال ينطبق على محل المحل فيلزم
انطباع الكبير على الجسم الروحي الصغير ثم انه تقدر هذه القوة بمقدار الجبل
والسماء وهو باطل الثالث في قوله ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر ولان
الكلام في حصول هوية السماء وهذه الهوية في مرتبة من التقدر واذا كان الحاصل
اصغر مقدارا لم يكن الهوية حاصلة وقد كان قد بهم ومقتضى دليلهم لو تم حصول الهوية
الشخصية بعينها والاستشهاد بكون الصغر والكبر من الانسان ونفادهما بين
في الصورة الانسانية عجيب جدا فان ذلك التساوي لنفادهما في الماهية وفي
صورها والكلام هنا في صورة الهوية ولا شك ان صورة الكبير من الشخص كبيرة
لانها هو وصورة الصغير منه صغيرة لانها هو في الهوية الرابع في قوله لا على ساير الادراكا

الحسية والعقلية فان الكلام في ابطال حصول المعلومات الشخصية لا في ساير الادراك
مع انه قد ادعى بديهة ان اتحاد الادراك لا تختلف ان كان نحو منه بالانطباع فجميع
الادراكات كذلك في جواب ما اورده الامام الهمام رحمه الله تعالى من ان
هذا الاستدلال انما يفيد ان يعقل المعدومات لا يكون الا بحصول الصورة
ولا يدل على ان جميع الادراكات بهذا الشان قلنا ان نقول مثله فيها اذ ابطل
كون الادراك بحصول الصورة في ادراك الهويات الشخصية بطل كون
الادراك بالانطباع مطلقا الخامس في قوله ولا على القول بالشعاع
لان هذا الدليل انما اقيم على ابطال الانطباع فعدم وروده على القول
بالشعاع غير ضار السادس في قوله وحصول صورة المتخيل في النفس لان
القول بحصول صورة المتخيل في النفس وان صدر عن بعض محققي الجمهور مع
كونه غير نافع للمثابين غير دافع الاستدلال اذ يلزم ح ان يتصور النفس
بمقدار الجبل والسماء واذا دريت ما قلنا علمت ان الاستدلال تحدد في
مرتبة ما ينطفي بافواه امثال هذا المزخرف المجازف في الكلام الذي يريد
ترويج الزيوف بالقدح في انظار النقاد ونقوه هذا الاستدلال اعرض
الشيخ المقتول عن القول بالانطباع وذهب الى ان الابصار علم حضوري
يكفي فيه حضور المبصر عند البصر وادراك المتخيلات انما هو ادراك صورة
قايمة بانفسها في عالم اخر من دون انطباع وكذا صور المرايا والصور
المرئية في المنام لكن لا يذهب عليك ان وجود المبصر في الخارج وكذا
وجود المتخيلات في عالم اخر لا يكفي الادراك والا لكانت الاشياء

الموجو

الموجودة في ذلك العالم مدركة منطبعة دائما والنفس الادراك صفة للنفس فلا يكون
مباينا منفصلا عنها بل لا بد من تعلق خاص بين المدرك وتلك الموجودات فالادراك
اما هذا التعلق وهو معنى اعتباري ليس في شيء او صفة اخرى ذات تعلق واضافة
وهي الحالة الادراكية التي قد حققنا سابقا انها هي العلم ولا مخلص للمثبتين الذهن
الى الانطباع عن هذا الدليل الا بالتزام ان استحالة انطباق الكبير على الصغير انما هي
من لوازم الوجود العيني دون الذهني فيجوز ان ينطبق الكبير على الصغير في
وجود ذهني مغاير لهذا الوجود المعلوم بداهة في الاحكام مع بقاء الكبير على
كبره والصغير على صغره وكذا اجتماع مقدار مع مقدار مع عدم زيادة الم
المجموع استحالته بحسب الوجود العيني واما اذا كان احد المقدارين موجود
الوجود ظلي والاخر بوجود اصلي او كلاهما موجودين بوجود ظلي فلا استحالة
في اجتماعهما مع عدم زيادة الحجم ولعل هذا هو تقرير كلام المصنف من قوله وبالجملة
فالصورة الذهنية الى اخره والعبارة ظاهرة الانطباق عليه فتامل الثاني
ان الهوية العينية متشخصة بالتشخص الخارجي فلا يمكن ان يحصل في الذهن
وهذا التشخص بل هناك يعرض تشخص اخر ويحصل هوية اخرى فلم يوجد ما في الخارج
في الذهن وشيد اركانه الصدر المعاصر للمحقق الدواني رحمه الله تعالى بوجوه
الاول ان التشخصات متنافية فكيف يمكن اجتماع اثنين منها في تشخص
واحد فلا يكون الهوية الخارجية عين الهوية الذهنية الثاني انه لو اجتمع التشخصان
فيه لزم ان يكون هذا التشخص تشخصين اذ الماهية مع تشخص تشخص اخر الثالث
انه لو اجتمع المشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فلا يكون من ان

يكون لكل من الطائفتين مدخل في التشخصية اولا فان كان الاول كان التشخص بكليهما فكيف يكون الهوية الخارجية مع التجرد عن المشخصات الذهنية شخصا واحدا وعلى الثاني لم يكن ما فرض شخصا متشخصا بنفسه هف الرابع لو كان الحاصل في الخيال من الشخص الخارجي نفسه مع تشخص ذهني والذاتيات لا محالة محفوظة هناك فان كان الشخص الخارجي جسما كان ما منه مع الخيال ايض جسما فيلزم تداخل الاجسام فقد ظهر بهذه الوجوه ان الهوية الخارجية بتشخصها الخارجي لا يمكن ان تحصل في المشعر اصلا وقد فصل بعض الاعاظم في شرح العقايد العضدية هذا الدليل بوجه البسط فمهد مقدمات الاولى ان علم الجزئيات بماهي جزئيات لا تحصل بحصول حقايقها النوعية الثانية ان علم الجزئي لا يحصل بحصول جزئي اخر وهذا مبناه على ان التباين في الهويات يوجب التباين في العلم الثالث ان الوجود الخارجي والتشخص الخارجي لا يحصل في العقل والا يلزم تكثر الوجودات والتشخصات في حالة واحدة لتشخص واحد واجتماع العوارض الذهنية والخارجية على تشخص واحد في حالة واحدة ويلزم توارد العوارض الخارجية على الموجود الذهني والمناسب ان يقول في هذه المقدمة التشخص الخارجي لا يحصل في المشعر كما لا يخفى وبعد التمهيد نقول ان تصور الجزئي اما بحصوله نفسه بعينه اي بتشخصه ووجوده الخارجي وهو بط بالثالث او بحصول تشخص اخر متشخص بغير هذا التشخص وهو باطل بالثانية او بحصول حقايق الانواع وهو لا ينفع علم الجزئي بالاولى او بحصول امر مباين فهو قول بحصول الشبح والمثال وهو بط لما استدل للتم ولو ترك الشق الثاني واكتفى بالرابع

لكان اخصر

لكان اخصر والمحقق الدواني حقق اولا ان التشخص الخارجي انما تشخصه
في نحو الوجود الخارجي واما في نحو الوجود الذهني فلبس تشخصا متشخصا فيه في
في الذهن بل هناك يعرض له تشخص اخر فاجاب عن الاول بانا ذا اراد وتنافي التشخصات
ان اراد ان لا يجوز ان يتشخص شيء واحد في وجود واحد بتشخصين خارجيين
او ذهنيين فمسلم لكن لا يلزم اجتماع تشخصين كذلك لان التشخص الخارجي
لا يكون تشخصا له في الذهن والا نرى ان التشخص الخارجي موجود في جميع
الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من ذلك التشخص بل تشخصه في كل
خيال باعتبار قيامه بذلك الخيال وان اراد ان التشخص الخارجي ينافي التشخص
الذهني بمعنى ان التشخص الخارجي مع التشخص الخارجي لا يحصل في الخيال بالوجود
الظلي فهو ممنوع وعن الثاني بان الصورة الحاصلة في الخيال لها اعتباران احدهما
ان يوخذ من حيث انه زيد ونحوه من حيث انه زيد ونحو وعن المشخصات
المكتنفة بها من حيث حصولها في الخيال المعين وهو بهذا الاعتبار تشخص
من الانسان متشخص بالتشخصات المختصة له وثانيهما ان يعتبر من
حيث انه صورة معينة حالة في خيال معين وهو بهذا الاعتبار تشخص
من العلم قايم بذلك الخيال وتشخصه من هذا الاعتبار بسبب قيامه بخيال
معين فكما ان صورة الانسان كلية باعتبار كونه انسانا وجزئي باعتبار كونه
علما تشخصا كذلك الصورة لزيد متشخصة باعتبار كونه زيدا بالتشخصات
الخارجية وباعتبار كونه علما حاصلة بالتشخصات الذهنية والاظهر الاولى
ان يقال ان غاية ما لزم كون التشخص واحد في الوجود الخارجي تشخصين في

الوجود الخارجي مشخص في الوجود الظلي ولا استحالة فيه فان لوازم الوجودين مختلفة فليجز تشخص واحد غير قابل للتكثر في وجود ويكون قابلا في وجود اخر وانما الاستحالة في ان يكون تشخص واحد في وجود متكثر الحسب ذلك الوجود ومن ادعى استحالة الاول فعليه البيان بتامل وعن الثالث بان المشخصات الخارجية كافية في تحصيل التشخص الخارجي وغير كافية في تشخص الصورة الذهنية كيف والمشخصات الخارجية محفوظة في جميع الصور القائمة بالخيالات المعينة ثم لكل صورة منها تشخص خاص بحسب قيامها بالخيال بالخيال الشخصي وعن الرابع بان بطلان التداخل انما هو من لوازم الوجود العيني كما تقدم ولا يخفى عليك ان مدار هذه الاجوبة كلها على ان التشخص الخارجي انما لا يتكثر في الوجود العيني ويجوز تكثره في الوجود الظلي والتشخص الخارجي ليس تشخصا له بحسب الوجود الظلي بل انما تشخصه بحسب الوجود العيني وح سبيل الجواب ان السند لا ان يعض الاعاظم على المقدمة الثالثة لكن هذا لا يصح على قول من جعل التشخص نحو الوجود كالمحقق الدواني ره فان التشخص اذا حصل في الذهن اختلف نحو الوجود البتة فان الوجود في المشعر غير الوجود في الخارج البتة فيجب ان يختلف التشخص ويكون التشخص الخارجي مغايرا للتشخص المشعري فيكون التشخصان مختلفين فلم يحصل ما في الخارج من الهوية في الذهن نعم هذا انما يصح على قول من يجعل الماهية متشخصة بنفسها ويتوارد عنده عليه الوجودان بمعنى ان هذا المتشخص ربما يفرر بنحو يكون مصداقا للوجود الخارجي وانما يفرر بنحو اخر يكون مصداقا للوجود الظلي والتشخص بحسب كل ظرف من لوازم وجود ذلك الظرف فما يكون تشخصا في ظرف لا يكون تشخصا في ظرف اخر

لنفذه

فهذه الهوية لا تقبل التكثر في الموجودات الخارجية واذا زال حيثية الوجود الخارجي
تصلح للتكثر والتلبس بتشخصات كثيرة في الوجود الظلي والهوية تلك الهوية
ولا تصير هوية اخرى وهذا طور لا يقبله العقل المتوسط فاذن قد بان لك
تام في نظر العقل المتوسط فتامل فيه غاية فيفعك في المطالب العالية المعرجة
الى المعارف المتعالية ثم فيها اشكال اخرى في ادراك الهويات الشخصية هو انهم قالوا ان الهويات
الشخصية تحصل في الآلات وان الصور الحاصلة فيها هي العلم ح فقد قام العلم بالآلة
فيلزم ان يكون الآلة عالمة دون النفس لان العالم ما قام به مبدا كذا والمبدا كذا
قد قام بالآلة لا بالنفس فان قلت القيام بالآلة لعله يكفي في ترتيب آثاره على
ذي الآلة والعالم ليس الا ما يترتب عليه الآثار المخصوصة بالعلم كما ان الاسود
ما يترتب عليه الآثار المخصوصة بالسواد قلت هذا ظاهرة ولو كان هذا القول يترتب
آثار السواد على النفس بحيث يكون سوداء بقيام السواد بالبدن ولو هذا
الا تهافت ولا يندفع هذا الاشكال الا بما حققنا من ان العلم حالة انجلائية
فنقول تحدث في النفس حالة انجلائية ينكشف بها المعلوم الموجود عند الحاسة
بحيث يفعل عند الحاسة افعالا ما فافهم **قوله** الاولى اعتبار الشيء من حيث
هو اي مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والذهني فيشمل الهويات كما يشمل
الماهيات **قوله** ليحقق العلم عند انتفائه ولو كان معلوما بالذات لا ينتفي العلم
بانتفائه لان العلم صفة ذات تعلق تستدعي متعلقا موجودا كما قدم **قوله**
والنسبة المقترن بالعوارض الذهنية علم حصولي بالنسبة الى الاعتبار الاول
وحضوري بنفسه هذا العلم ومعلوم بالعلم الحضوري لكونه صفة قائمة بالنفس وعلمها

بذاتها وصفاتها حضوري كما بين في موضعه لذاتي الحاشية قوله لترتب الآثار الخارجية ربما يمنع ترتب الآثار الخارجية كيف والشيء المقرون بالعوارض الذهنية فرد من أفراد نفس المعلوم فآثاره الخارجية هي آثار نفس الماهية ومن البين انها لا تترتب لان آثار الافراد الخارجية الاحراق والسخونة ونحوهما ولذا لا تنفع بقوله واتصاف الذهن به اتصافا انضماميا فانه ان أراد به الاتصاف به اتصاف انضمامي خارجي فممنوع وان أراد انه اتصاف انضمامي مطلق فلا ينفع لان الذي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج هو الاتصاف الخارجي الانضمامي وقد يقال الذهن موجود في الخارج والصورة في الذهن فيلزم وجوده في الخارج وليعترض عليه المحاكم بان ظرفية الخارج ليس كظرفية الدار بل الخارج بمعنى الوجود الاصلي والذهن بمعنى الوجود الظلي ولا استبعاد في كون نفس موجود اصلي شيء موجود بوجود اصلي موجود بالوجود ظلي وقد عرفت ما هو الحق في هذا المقام ان الحكم بموجودية الاعراض في الخارج انما هو لكونها موجودة في محل موجود في الخارج ومحل الصورة ايضا موجود في الخارج فيجب كون عرضه موجود في الخارج وتحقيق كلام المحشي ره ان النفس عالمة بنفسه خارجية فيجب ان يكون مصداقه امرا خارجيا وهو اتصاف الذهن بالصورة العلمية فيكون الاتصاف بها بما هي علم انضمامي خارجيا فقد ثبت كون هذا الاتصاف الانضمامي خارجيا فيجب وجود الحاشيتين في الخارج وايضا الصورة يجعل النفس عالمة في الخارج وهذا اثر خارجي قد ترتب على الصورة العلمية بما هي علم فقد سقط

الايرادان

الايراد ان عين الدليلين ثم لما كان الآثار عليها بما هي علم والاتصاف
الخارجي بها حكم بوجودها من حيث الاتصاف بالعوارض الذهنية في
الخارج ولم يحكم لوجود الشيء من حيث هو اعني الصورة مع قطع النظر عن العوارض
الذهنية في الخارج لعدم ترتب الآثار عليه بما هو معلوم وكذا لم يتصف به الذهن
هذا التقرير كلامه على طبق مرامه ذكرناه سلف فيما تجد الكار اتصاف الذهن بالشيء
من حيث هو مع الاعتراف بها من حيث الاتصاف مكابرة فاضحة ينبو عنه الفطرة
الثانية ثم انه يرد عليه انا سلمنا ان قولنا النفس عالمة قضية خارجية ومصداقها
امر خارجي لكن لا نسلم ان المصداق اتصاف الذهن بالصورة بل اتصافها
بالحالة الادراكية المتحدة مع الصورة وجودا كما هو راي المحشي ره فغايته ما لزم
اتصاف الذهن بالحالة اتصافا خارجيا لا بالصورة والمبصرة الذهن عالمة
هي الحالة فالذي لزم وجود الحالة في الخارج ولم يلزم وجود الصورة فيه فان
قلت الاتصاف بالصورة هي بعينه اتصافه بالحالة لان الحالة متحدة مع
الصورة وجودا قلت لما جوز المحشي ره ان يكون الذهن متصفا بالصورة
ولا يتصف بحقيقتها من حيث هو مع كون الاتحاد هناك بالذات فاي
استبعاد في اتصاف الذهن بالحالة في الخارج وعدم اتصافه بالصورة
بل هذا اولى لان الاتصاف بها بالعرض فتامل قال في الحاشية المتعلقة
بقوله واتصاف الذهن به اتصاف انضمامي والاتصاف الانضمامي
يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج لعل وجه عدم التقييد بالاتصاف
الخارجي ان الاتصاف الانضمامي لا يكون الا في موجود عيني كما

سیظہر الله کلام المحشی ره فی المرصد الثانی ومصرح فی کلام البعض والاستقراء شاهد
علیه ثم قال وبهذا التفصیل ظهر لك ان المعلوم بالذات فی العلم الحصولی هو الاعتبار
الاولی لا العینی الخارجی ولا الصورة الذهنیه من حیث انها صورة ذهنیه وان
العلم الحصولی علم حقیقی ومن خص العلم الحقیقی بالعلم الحضوری فکانه توهم
ان المعلوم بالذات فی العلم الحصولی هو العین الخارجی انتهی وجه الاستلزام
بین تخصیص هذا المخصص وبین التوهم المذکور انه اذا کان المعلوم بالذات
فی العلم الحصولی نفس العین الخارجی وقد تنتفی هو ولا تنتفی العلم فیعلم ان
العلم علم آخر غیر الحصولی حقیقة والا لا نتفی بانتفائه فالعلم هو العلم بالصورة
وهو علم حضوری فهو علم حقیقة وانما تعلق بهذا المعلوم العینی تبعا لاتحاد
معهما فتامل قوله فیلزم علیه ان لا یکون الحقیقة العلمیة اه تقریره ظاهر
قد عرفت ان کون الحقیقة العلمیة حقیقة واحدة علی تقدیر اتحاد العلم
والمعلوم غیر جدا بل لا یکاد یصح قال فی الحاشیه مع ان مناط الانکشاف
هو ان تحصیل المعروض فقط لا ان تحصیل مجموع العارض والمعروض علی
ما تشهد به الضرورة کیف ولو حصل المعروض فی الذهن خالیا عن العوارض
لتحقق الانکشاف وهذه بدیهیة غیر مکذوبة علی تقدیر اتحاد العلم والمعلوم
قوله کما انها فی العلم الحضوری اه الفلاسفة لما ادعوا ان العلم نفس المعلوم
الحاصر عند المجرد والحضور قسمان حضور بنفس وجوده الذی هو موجود به
وحضور بحصول الصورة الذهنیه قسموا العلم الی قسمین وسموا الاول علما
حضوریا والثانی حصولیا ولذا ادعوا ان علم النفس بذاتها وصفاتها المتصفه

علم حضوری

علم حضوري لان نفس ذاتها حاضرة عندها وكذا صفاتها وادعوا ان هذا اتم العلوم ان
فان الحاضر فيه نفس المعلوم من دون تغاير والحق ان هذا كله مما يكذبه الوجدان
فان اولى درجات العلم ان يكون متميزا منشا هذا وليس نفسنا متميزة عن مزاجها
واجزاء ابدانها ولا يعلم المغايرة بين النفس وامزجتها واجزاء بدننا الا بعد نظر
غابر بل الذي يشهد به الوجدان ان نفوسنا غير معلومة لنا الا بالعوارض والرسوم
واما مشاهدة حقيقتها فكلا وكذا صفات نفوسنا انها غير متميزة الا بنظر غابر
الا ترى ان حقيقة العلم لم يتبين بعد وبقي النزاع فيه مستمرا الى الان والحق
ان العلم هو الحالة الانجلائية ما اذا وجدت متعلقة بالنفس حصل العلم بها والا
فلا واما دعوى العلم الحضوري فهوس من الهوسات لنا بل **قوله** ومن
ظن التغاير بينهما آه قال الامام الرازي ره معترضا على الفلاسفة ان علمنا
بذاتها نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتها اما ان يكون عين
علمنا بذاتنا وح هو نفس ذاتنا بعينه ويلزم جرا في التركيبات الغير المتناهية
واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم ان لا يكون ذاتنا علمنا بذاتنا واجاب
عنه النصير الطوسي ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من
الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام
المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير المنتسبين كاضافته
الشيء الى الشيء والحاد الشيء للشيء فذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما
بنفسه فجوابه ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج
لنفسه معالج باعتبار اخر وليس بكاف في الاتحاد لانه يقتضي تقدم الموجد

على الموجد انتهى وهذا الكلام كالنص على ان التغاير في العلم الحضوري المتعلق
بنفسها ضروري وتعقب عليه المحشي ره بانه قد اشتبه عليه التغاير الذي بعد تحقق
العلم بالتغاير الذي في مصداق العلم وليس بينهما في المصداق تغاير لان مصداق المعلومية
والعالمية وكونه مبدا الانكشاف امر واحد هو نفس النفس لا امر زايد معتبر فيه كيف
ولو كان هناك حيثية تقييدية معتبرة في مصداق المعلومية لكان المعلوم شبحا
مقيد الاذات العالم والوجدان يكذبه وهذا بخلاف المعالج المعالج فان المعالج
النفس بما هي طبيبة والمعالج هي نفسها بما انها مريضة فقد اختلفا بالاعتبار وهذا
كلام متين وحينئذ فالجواب عن الايراد الاول الامام ره ان العلم بذاتنا
نفس ذاتنا وكذا علمنا بهذا العلم نفس ذاتنا وهكذا ولا التسلسل اذ ليس هناك
الا شي واحد هو نفس الذات ولا اثنينية فضلا عن التسلسل وعن الثاني
بان المراد بالحضور عدم الغيبة لا ان هناك اضافة متحققة حتى تقتضي التغاير
نعم تقتضي الحكم بالحضور وعدم الغيبة التغاير الاعتباري في الذهن حين الحكم
ولا يلزم منه التغاير في المصداق فتدبر ذلك ان توجه كلام الطوسي بان
المقصود ان لا التسلسل بل هناك شي واحد لكن الذهن ان تقييد بالاوصاف
العارضة كالعالمية والمعلومية فيحصل التغاير بعد تحقق العلم فيلزم التسلسل
في الاعتبارات فينقطع بانقطاع الاعتبار ولم يتعرض الا بالاعتبار بعد
تحقق المصداق للعلم بذاته هو المنشا للاعتراض واما في المصداق فشي
واحد فلا احتمال لتوهم التسلسل وكذا حاصل الجواب عن الثاني ان
لا اضافة هناك في مصداق العلم وانما الاضافة تحدث بعد تحقق العلم

وعند ذلك

وعند ذلك التغاير الاعتباري كاف كما في المعالج والمعالج هذا وان كان فيه
نوع من البعد لكن علم للتوجيهات برمته ثم زعم بعض الناس ان العالمية
مضائفة للمعلومية فلا يكون مصداقهما واحدا وهذا قول باطل ولا وجه لتوهم
التضائف بينهما لعدم اباء مفهوميهما عن الاجتماع بالذات فافهم المقصد الخامس
المعدومات هل تتمايز ام لا قوله لا يجب الخارج اه يعني انه ليس المراد
بقوله قدس سره يجب انتفاءها مقابل ما بالاضافة لان تمايز الوجودات يجب
الاضافة بل المراد مقابل الخارج يعني ان تمايز الوجودات يجب الامر قوله
والى ان الخلاف في تمايز الاعدام ليس من حيث انها اعدام اه اعلم ان
عدم تمايز الاعدام بوجهين احدهما ما اختاره المص والشارح المحقق قدس
سره هاهنا وهو انه فرد من المعدوم والثاني من جهة العدم نفسه لانه لا شك
في ان العدم معنى واحد لا يتخصص الا بالاضافة فلا تمتاز من دون
الاضافة الى المعروض ومعروض العدم معدوم ولا تمايز بين المعدومات
فارتفع التمايز بين الاعدام الا ان العقل يأخذ مفهوم العدم ثم يضيفه
الى مفاهيم المعدومات فيحصل حصص من العدم متميزة كل منها عن
الاخر وهذا الوجه وان كان موقوفا على عدم تمايز المعدومات الا ان
النزاع في تمايز الاعدام ليس لانه فرد المعدوم بل هذا نزاع مستقل كما
لا يخفى قوله وذلك ان يقول الاعدام في العبارة المشهورة اه هذا
هو الذي اختاره المحقق الدواني زعما منه ان الامور العامة المبحوث
عنها المشتقات قوله والى تطبيق دليل المتن اه الاشارة اليه

المقصد خامس المعدومات هل
تتمايز ام لا

في قوله ومن جملتها الاعدام فانه قد لزم منه ان الاعدام معدومات وقد ثبت
من الدليل ان الاعدام متمايزة فلزم تمايز المعدومات تحافيهم قال المصرح
فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد عن محل يصحح وجود
الضد اه اجابوا عنه بان هذا النحو من التمايز ليس الا في الذهن لان
التمايز الحاصل بين حصص العدم الحاصلة بالاضافة الى الشرط وغيره انما
هو في العقل اذ الحصص موجودات ذهنية وتارة تقرر هذا الاستدلال بان
عدم العلة علة لعدم المعلول دون العكس ولهذا يكون الاستدلال من عدم
العلة على عدم المعلول برهان اللم والعكس برهان الان ولولا التمايز بين
عدم المعلول وعدم العلة لما استقام المعلولية والعلية واجيب بان
عدم التمايز بحقه الذات لا ينافي المعلولية وانما ينافيهما عدم التمايز الاتحاد
بينهما الا ترى ان العلة المعدومة لا تخرج عن العلية لكن الاتصاف بالعلية
انما هو في العقل اعني ان العقل يصفه بعد وجوده فيه بانه علة في نفس الامر
بمعنى ان بطلان العلة في نفس الامر في نفس الامر علة لبطلان المعلول
فيها ونهاية ما يمكن فانه يستدل بعدم المعلول على عدم العلة فيكون عدم
المعلول علة في العقل لعدم العلة ومتقدما عليه وقد قلتم ان عدم العلة
في العقل علة لعدم المعلول ولا منفى ح فرق بين الاستدلالين بكون
احدهما لما والاخر انيا وحله ان العلية جانب عدم العلة ثابت لنفس
عدم العلة بمعنى ان المترتب على عدم العلة وبطلانها بطلان المعلول
بحسب نفس الامر وان كان الحكم بهذا عند وجود العدمين في العقل واما من

جانب

جانب عدم المعلول فالعلية باعتبار العلم اى علم عدم المعلول والتصديق
به علة للعلم بعدم العلة والتصديق به فالعلية هناك بين المعلولين انفسهما
بحسب نفس الامر من دون اعتبار الوجود وهيهنا بين العلمين او المعلولين
من حيث انهما قد تعلق بهما العلم فاتضح الفرق ولما كان المشهور بين
الجمهور ان العلم بحصول المعلوم في الذهن غير المحقق الدواني ره عن
العلم بالوجود في الذهن حيث قال والوجه في الجواب ان يقال والفرق
ان نفس عدم العلة متصف بالتقدم على عدم المعلول بالذات ووجوده
الذهني شرط الاتصاف بخلاف نفس عدم المعلول فانه غير متصف بالتقدم
على عدم العلة بالذات بل انما يتصف بالذات وجوده في الذهن بالتقدم
على وجود عدم العلة في الذهن فان العقل يحكم بالترتب هناك بين الوجودين
فيقول عدم العلة فعدم المعلول وهيهنا بالترتب بين وجودي العدمين
في الذهن فيقول وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه فالوجود الذهني
في الاول شرط الاتصاف بالتقدم وفي الثاني هو المتصف بالتقدم اذ لا
يصح ان يقال عدم المعلول فعدم العلة والحاصل ان المترتب عدم المعلول اي
بطلانه على عدم العلة لا وجود بطلانه لانه من الضروريات ان ما وجوده علة
لوجوده فبطلانه الذي هو رفعه علة لبطلانه الذي هو رفعه لا ان وجود بطلانه
وهذا ظاهر جدا وهذا بخلاف العكس فانه انما يحدث هناك العلم بعدم العلة عند
حصول العلم بعدم المعلوم فالعلية هيهنا انما هي بالذات لوجود عدم العلة في الذهن
فانه العلم بمعنى او بعدم العلة الموجودة في الذهن بما انها موجودة قائمة بالذهن

فانه العلم بمعنى اخر فقد اتضح الفرق وهذا كلام بين ولا يتوجه اليه ما قيل ان العلية
والمعلولية انما يكونان بالذات بين المهيات دون الوجودات والوجود
انما هو ما فيه التقدم ولو كانت العلية بين الوجودات يوجب اعتبار وجود اخر
يكون فيه تقدمه وقوله وجد عدم المعلول في الذهن نوجد عدم العلة فيه لا تدل
على ان العلية للوجود بالذات بل انما يدل على ان ما فيه التقدم والعلية
الوجود لا غير كما يقال وجد حركة اليد نوجد حركة المفتاح ولا يدل هذا على ان العلية
بوجود حركة اليد لانا نقول ان العلية والمعلولية في المهيات لكن العلة هاهنا
هي نفس العدم لعدم المعلول لمنشأ العلم المتعلق بعدم العلة الا ترى انه من المعلوم
انه ليس العلية هاهنا لعدم المعلول نفسه بما هو عدم العلية للعلم به لكن لما كان
العلم عبارة عن وجود المعلوم للعالم فلزم العلية للوجود بهذا الوجه قطعا ولا يقال
الوجود الذهني انما هو قايم بالذهن لانه العلم بمعنى منشأ الانكشاف
وح فالمراد بالوجود الذهني الموجود الذهني وقد تقرر ان الاشتباه وبانه يقال
عدم العلة فعدم المعلول ولا يقال وجد عدم العلة في الذهن فوجد عدم المعلوم
غير صحيح فانه كما يقال عدم العلة فعدم المعلول كذلك يقال تحقق عدم العلة
فتحقق عدم المعلول فلا فرق وهذا مع انه كلام على الاشتباه في المقام التنبيه
ليس من داب المحصلين غير وارد لان القول بهذا النمط ليس يصحح حقيقة
لان العدم لا تحقق له وانما الصحيح بطل العلة عن الواقع فبطل المعلوم لكن
لما كان هذا البطلان بحسب نفس الامر عبر عنه بالتحقق وليس المراد ان هناك
تحققا في نفس الامر المعدوم كيف وهذا لا يصح بوجه ثم اجاب هذا المحقق ره بوجه

اخر وقال

اخر وقال ويمكن ان يقال ان تقدم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجوده
في نفس الامر من غير ملاحظة ان وجوده فيها لا يكون الا في الذهن اذ كان موجودا
في الخارج فرضا لكان متقدما بحسب ذلك الوجود وتقدم عدم المطوي على
عدم العلة من حيث خصوص الوجود الذهني وانظر ان حاصل هذا الجواب
انا سلمنا ان العلة ههنا النفس عدم المعلول ايضا والوجود الذهني شرط لكن
للوجود الذهني اعتباران اعتبار انها وجود في حد ذاته من دون اعتبار المغير وهذا
هو الوجود في نفس الامر فيه جهة خصوص الذهنية بعو واعتبار انها موجودة في الذهن قائمة
به وخصوص الوجود الذهني معتبر فيه فعلية عدم العلة المعلول من جهة كونه موجودا في
نفس الامر ولو فرض هذا الوجود في الخارج لكانت العلية بحالها والمنع عليه مكابرة
كما قال هذا المحقق في الجديدة وعليه عدم المعلول انما هو باعتبار الوجود الذهني
بما هو وجود ذهني لان العلية ههنا باعتبار العلم بالوجود الذهني وقيامه بالذهن
وقيامه بالذهن بما هو وجود ذهني وقيام ذهني وقيام ذهني معتبر فيه هو اذ قد اثبتنا
من قبل ان العلم مغاير للمعلوم وهو الحالة والانجلائية استرحنا عن امثال هذه المؤنات
في تفكيك امثال هذا الاشكال كما لا يخفى قوله وانظر انه لا خلاف في عدم تمايز
المعدومات لا بد لهذا النقل من تصحيحه وكيف يكون صحيحا مع ان المتكلمين قاطبة
يقولون بتمايز المعدومات الخارجية في علم الباري عز وجل قبل وجودها مع كونها
معدومة مطلقة لقولهم بحدوث العالم وعدم حصول المعدومات في ذات الباري
عز وجل عندهم قوله فالمعدومات الخارجية لما كانت اه لو كان الامر كما زعم المحشي ره
لما صح الحكم من المتكلمين النافين للوجود الذهني بكون بعض الاعدام علة البعض وبعضها

نشرد ها البعض الى غير ذلك مع انهم يحكمون تلك الاحكام بلا ريبة فعلم انهم قائلون
بتمايز المعدومات الخارجية ولذا حرر المصدره النزاع في المعدومات المطلقة
وحكم بان افلا سفة القائلين بالوجود الذهني ينكرون تمايز المعدومات المطلقة
اذ كل شيء موجود في الجملة ذهنا او خارجا فلا تمايز بين المعدومات المطلقة و
على القائلين للوجود الذهني المعدومات الخارجية معدومات مطلقة وتمايزها
ضروري والا لبطلت الاحكام الصادقة البديهية فلا وجه لتغير كلام المصدره عن
هذا القول شارح المقاصد ره الذي لا يوافق اصولهم نعم يرد على المتكلمين الى
الالتزام تمايز المعدومات التي لا ثبوت لها خروج عن حكم الفطرة فان ما لا ثبوت
له بوجه من الوجوه كيف يثبت له شيء حتى يثبت التميز لكن ورود هذا اعتراض لما
نحن بصدده فانا لا ندعي ان مذهب المتكلمين تام بل المدعي ان مذهبهم هذا قال
وحيد العصر فريد الدهر استاد الزمان الفائق على الاقران البحر العلامة الحافظ
النبارسي رحمه الله تعالى في حواشيه على شرح حكمة العين النزاع اما في تمايز
المعدوم الخارجي بان يجعل المعدوم المقيد بالخارج موضوع المسئلة وتنازع
في ان بعض افراده متميز عن البعض الاخر ام لا فان اريد بالتميز التميز بحسب الوجود
الذهني فمن الطرفان الذاهب الى الايجاب الفلسفي لكونه المثبت للوجود
الذهني وان اريد بالتميز التميز الخارجي فالذاهب الى الايجاب المعتزلة
القائلون بثبوت المعدوم والذاهبون الى السلب طوائف اخرى فالنزاع
على الاول متفرع على النزاع في الوجود الذهني وعلى الثاني الاختلاف في
ثبوت المعدوم بان كان المثبت في المتفرع عليه مثبتا في المتفرع والنافي

نيه نافيا فيه

فيه نافيا فيه بل كما انه هو فلا فايده بتقييدها في جعلها مسئلة عليحدة وان اريد
بالتميز التميز الادراكي بمعنى ان العقل يعقل عن هذا المعدوم غير ما يعقله عن المعدوم
الاخر او التميز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الخارج او الذهن فلا
ينبغي ان يقع في المسئلة نزاع اما الحكماء فظاهر انهم يقولون بالايجاب قطعا واما
المتكلمون فهم ايضا لا ينكرون احكاما صادقة بديهية منها المغايرة بين
عدم الشرط وعدم المشروط ذاتا او احكاما وان انكروا ظرف الذهن الذي
اختص بقيمه الحكيم واما في المعدوم المطلق بان يجعل هو موضوع المسئلة ويتنازع
في ان بعض افراده متميز عن البعض الاخر ام لا فيصح من المتكلم اختيار الايجا
بان يعني بالتميز الادراكي او بحسب نفس الامر بناء على ان عقد الوضع متحقق
عنده فان المعدومات الخارجية التي هي بعينها متمايزة بحسب نفس الامر معدومات
مطلقة عنده واما الحكيم فليس فيما يعقل ويفهم من شيء هو معدوم مطلق بل كلما
يشير اليه العقل اشارة موجود في الذهن فالصادق على هذا السالبة
القائلة لا شيء من المعدوم بمتميز لا على ان شيئا هو معدوم مطلقا مسلوب
عنه التميز بل بمعنى ان ليس شيء من المعدومات مطلقا فضلا ان يكون متميزا وهذا
النزاع ايضا متفرع على الاختلاف في الوجود الذهني لا بمعنى ان النافي
ناف والمثبت مثبت بناء على تحقق عقد الوضع عنده والمثبت ناف
اذ لا تحقق لعقد الوضع عنده انتهى هذا الكلام متين لكن في تحقق عقد الوضع اذا جعل
المعدوم المطلق موضوعا تامل والا فيصدق حكم الحالي بدون وجود الموضوع فلعلهم
اكتفوا بالوجود الفرضي لكن هذا غير ضار لما في صدده هذا الحبر لان هذا مبطل لمذهب

المتكلمين ومقصوده رحمه الله تعالى انهم قايلون وان كان باطلا في نفسه ثم قال في
تحرير هذا التوجيه ان حاصله ان الامور المتغايرة اتفاقا هل هي باسرها معدومة مطلقا
او موجودة وليس هذا اختلافا في التغاير انتهى هذا ايضا كلام متين الا انه لما امكن ان
جعل المسئلة هكذا كذلك يمكن جعلها على عكس هذا ولا غاية على من جعل المسئلة
هذا العكس ثم قال ولعلك ان تاملت فيما ذكرت علمت ان المسئلة باي
تحرير حررت لا تصفو عن شوب شبهة اما عدم الفايدة في جعلها مسئلة مستقلة واما عدم
تصور النزاع لتحقق الاجماع واما عدم النزاع فيما فرض فيه والتوجيه الاخير
الاختلاف مع بعده لا يخلو عن قرب وهو الذي اختاره صاحب المواقف
رح انتهى ومما ينبغي ان يعلم انه ربما تشكك بانه فرق بين المعدومات
وبين الاعدام فالمعدومات ليست متحققة في نفس الامر ولا متميزة واما
الاعدام فهي متحققة في نفس الامر وجد الاذهان ام لا فح قد تميز الاعدام والمرجو
منك وممن له نوع رشد لا تصغى اليه فانه فرق بين قولنا الاعدام في
نفس الامر وبين قولنا الاعدام متحققة موجودة في نفس الامر فالاول حق
والثاني باطل فان تحقق الاعدام في نفس الامر وان وجودها بمعنى كون
انفس الاعدام في نفس الامر لبطلان الاشياء في حدود انفسها كما ان
معنى وجود الاشياء في نفس الامر تحققها في حدود انفسها فكون العدم في
نفس الامر لا يقتضي وجوده ولا تميزه ثم انه ليس هناك امر يعبر عنه بالبطلان
بل العدم نفس بطلان الذات كما ان الوجود نفس تقررها بالذات فالعدم
سلب الشيء لا شيء يعبر عنه بالسلب فالعدم في نفسه بطلان يصدق شيء ثم العقل

ان ياخذ صورة

ان يأخذ صورته ويدركها ويعبر بها عن هذا البطلان فاذا اريد الحكاية عن هذا البطلان
فان كان البطلان بطلان نفس الموضوع يحكى بنسبة سلبية محمولها الوجود ولا يصح
الحكاية عنه بالايجاب البتة والا لكان هناك شيء قد اتصف وليس الامر كذلك
وكما ان تقرر الموضوع في نفسه يحكى بنسبة ايجابية محمولها الوجود في عقود الهليات
البسيطة كذلك بطلان الموضوع في حد نفسه يحكى عنه بسالبة محمولها الوجود في تلك
العقود ولا ان القضية سالبة والمحمول العدم فانه لظهور بطلانه بضرورة العقل
وقد مر بيانه بما لا مزيد عليه وان كان البطلان بطلان وصف عن موضوع
فيحكى بنسبة سلبية محمولها تلك الصفة ولا يصح الايجاب اصلا الا اذا اريد
الحكاية عن تقرر الموضوع بحيث يتصف بهذا البطلان ولا يصح الايجاب اصلا
اذا اريد الحكاية عن بطلان الصفة في نفسه عن الموضوع فقد اتضح ان المحكي
عنه للسالبة والموجبة لا يتحدان اصلا بل المحكي عنه في السالبة ارتفاع المحكي
عنه في الموجبة عن صفحة الواقع اي بطلانه في حد نفسه من دون اعتبار المعتبر
ولا يصح قول المخبر ان زيد معدوم قضية موجبة بحسب الحكاية حاكية عن
بطلان الذات في نفسه ثم هذه الذوات الباطلة في نفس الامر منها ما
ممتنعة او ممكنة بسبب اشياء متقررة على ما هو المشهور والمفاهيم التي تجعل
عنوانات ليس لها معنون اصلا الا ان هناك معنونا يصدق عليه انه معدوم
لكون هذه العنوانات منها سيما ان يصدق عليه علة على شيء ويكون لها
معنون فيحكى عن بطلان معنونات هذه العنوانات بنسبة سلبية موضوعها
هذه العنوانات ومحمولها الوجود مكيفة الضرورة بان تجعل النسبة المكيفة

مرآة لتعرف هذه البطلانات ولذا اذا كان البطلان لبطلان الصفة
لكن الموضوع بحيث يأبى عن الاتصاف بها بالذات بحكي بنسبة سلبية ضرورية
موضوعها الموضوع ومحمولها الصفة وان كانت تلك العنوانات صالحة
للصدق ولم يقيد في تحكي بنسبة سلبية بكيفية بالامكان فالجهات التي في القضايا
السالبة كيفيات للنسبة السلبية بحيث يكون النسبة المكيفة بها حكاية
عن نحو ما من بطلان معنون عنوان الموضوع وليس هناك في المحكي عنه
تكيف بكيفية بالحكي عنه بهذه الكيفية وليست جهات السوالب كيفيات
المسلوب فافهم حال حكاية القضية السالبة والموجبة منها واستقم ولا تخبط
مثل تخبط صاحب الافق المبين حيث اتخذ رأيا بالفضيح به الذي المر علمين
فضلا عن بلغ بلوغ الحاصنة وبقوة لعبارات شعرية ذات اخاذات سفسطية
ان النسبة الحكمية في كل عقد موجبا كان او سالبا ثبوتية وان لا نسبة
في القضية السالبة وراء النسبة الايجابية التي في العقد الموجب وان
مدلول العقد السالب ومفاده هو سلب تلك النسبة وليس من حمل بل سلب
حمل دائما لقال له الحملي على المجاز والنسبة وان لا مادة للعقد السالب بحسب
النسبة السلبية وانما يكون المادة بحسب النسبة الايجابية فلذلك لا تختلف
المادة في الموجب والسالب بحسب النسبة الايجابية والسلبية واعرض
عما احدثته متفلسفة المحدثين من ان في السالب نسبة سلبية وراء النسبة
الايجابية وان المادة بحسب النسبة السالبة كما يكون بحسب النسبة الايجابية
وان مادة النسبة مخالفة لمادة النسبة الايجابية ولا تخلو شيء منهما عن

المواد

المواد الثلث الا ان المشهور اعتبارها في النسبة الثبوتية لفصلها وعرفها
ولاندراج ما بعتبر في النسبة السلبية فيها اذ واجب العدم هو ممتنع الوجود و
ممتنع العدم هو واجب الوجود وممكن العدم هو ممكن الوجود ثم قال في موضع
اخر من كتاب المسمى بالافق المبين ومما يتسائل ان يغرب من كبراء
المشائية لاسيما من هذا الرئيس الواسع العقل الواحد الفرخة انهم يطلقون
على هذا الاسم ثم يذهلون عن الحكم بانه كما لا يكون بحسب النسبة السلبية عنصر
كذلك لا يكون بحسبها جهة ولا يختلف ذلك بحسب اللغات اذ هو
امر عقلي لا يتجاوزه اصلا اليس بين ثبوت العدم وهو الذي يعطيه الموجب
المعدول او الموجب السالبة المحمول وبين عدم الثبوت وهو الذي يعطيه
السالبة البسيطة فرق والحكم السلبي بما هو حكم سلبي ليس الا قطع النسبة الايجابية
ولا يكون فيه الى ذلك السلب التفات حتى يمكن للعقل حين ما هو سالب
للنسبة بما هو سالب لها ان يلاحظ حال مفهوم السلب ويحكم عليه بانه مفهوم
او متحقق او ملتفت او غير ذلك بل انما له من تلك الجهة ان يقول ليس
يتحقق النسبة الايجابية وليس فيه وضع شيء ما يصح تكيفه بل رفع بحث
وليث صرف فان اراد لحاظ هذه النسبة مع عزل القصد عن حاشيتي
النسبة الايجابية والتفت الى ذلك السلب القاطع لها فاذن ليس
يلحظ في الشائب ان يسلب النسبة الايجابية ايجابا او سلبا حتى يكون
له جهة عند العقل بل انما يمكن ذلك في لحاظ اخر عند ما يثبت الى ذلك السلب
ثبوت او سلب وبالجملة انما يكون للشيء حال بما هو شيء لا بما هو ليس شيء دائما

يصح تكيف النسبة بما هو ربط لا بما هو ليس السلب بما هو سلب ربطا ولا شيئا من
الاشياء وانما يكون له النسبة بما هو متمثل عند الذهن لا بما هو رفع الربط وكذلك
ليس لموضوع بما هو موضوع سلب في نفسه او سلب عنه المحمول شيئا ولا
المحمول بما سلب عن الموضوع شيء بل انما النسبة للموضوع او المحمول او السلب
من حيثية اخرى غير السلب وانما يصح تكيف الشيء من حيث له نسبة لا من
حيث هو سلب وانما يصح تكيف الشيء من حيث له نسبة لا من حيث هو سلب
عنه النسبة فالتكيف انما يصح في الايجاب والسلب يرفع النسبة الايجابية
الكيفية فاذن لا يكون النسبة السلبية بما هي نسبة سلبية جهة او ليس بحسبها
الا رفع الايجاب لا لحاظه حال ذلك الرفع كما لا يكون بحسبها عقد من هذا السبيل
ومن سبيل اخر ايضا قد استبان هو ان العقد حال الموضوع بالايجاب وحال
الموضوع بالايجاب وحال المحمول بالقياس الايجابي الى الموضوع بحسب نفس الامر
لا في حكم الامر بحسب التعقل فاذن لا يكون العقود الموجبة الا موجهات
ثم قال في موضع اخر واذ قد دريت انه لا يصح تكيف السلب من حيث رفع
وقطع الايجاب بل انما من حيث يلحظ له ثبوت او يعتبر ايجابه لشيء فلا السلب
بما هو سلب نسبة ويرفع به ايجاب عقد ولا جهة علمت انه لا يكون لنسبة سلبية
تكيف بضرورة او دوام او غير ذلك بل لا معنى ضرورة النسبة السلبية الا امتناع النسبة
الايجابية التي نقيضها ومعنى دوام النسبة السلبية سلب تلك النسبة الا
يجابية في كل وقت على ان يعتبر ذلك في النسبة الايجابية ويجعل السلب
ناطقا بها بذلك الاعتبار فيرفع الايجاب بحسب اي وقت فرض من الاوقات

فاذن

فاذن ليس الفرق بين السالب الضروري وسالب الضروري وبين الدايم وسلب الدوام مثلا انتهى كلماته المزخرفه وانت لا تذهب عليك انه مهدا ولا ان ليس معنيه سلبنه الارفع الايجاب ثم فرع عليه ان الجهة لا تقع كيفية للنسبة السلبية بناء على ان ما هو رفع محض وليس صرف لا تتكيف بكيفية نفيه اولا ان المقدمة الممهدة باطلة لان النسبة الايجابية بما هي نسبة رابطة غير مستقلة بالمفهومية وليست بملحوظة استقلالا ولا تتعلق توجه الذهن والتفاته اليها الا بالعرض واذا كان الامر كذلك فكيف يضاف اليها سلب اوليس من الضروريات عندك وعند كل من يصلح للمخاطبة ان ما هو غير ملتفت بالذات ولا يتوجه اليه الذهن باللحاظ كيف يثبت اليه مفهوم من المفهومات باي نسبة كانت بل الحق ان النسبة السلبية معنى بسيطة كالنسبة الايجابية الا انها حكاية عن بطلان الذات وبطلان الصفة عن الموضوع كما قد بينا والنسبة الايجابية حكاية عن تقرر الذات في نفسه او بحيث يتصف بالمحمول وبينهما مخالفة تامة بحيث لا يصح صدقهما ولا كذبهما لان مصداقيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وثانيا لو سلم المبنى عليه فبناء ما بني عليه غير صحيح لان سلب النسبة الايجابية وجودا في الذهن ولها صورة عقلية بها يحكى عن انتفاء في نفسه او انتفاء صفة عنه فلنجز ان يكون هذه الصورة العقلية امرا مقيدا في الذهن باحدى القيدات من ضرورة او امكان فيحكي بهذا المقيد لاجله يختلف الحكاية فبعض العنوانات يجوز الحكاية عن بطلان معنونها في نفسه او في حالة والبعض الاخر بالبعض الاخر ويمكن ان يعتبر الضم لهذا العنوان الاباء عن الصدق لذاته اولا لذاته فبهذا الاعتبار يصح اعتبار العناصر

من القضية السالبة لكن لم يعتبره الا في الايجاب الكفاية وثانيا انه نسلم ان معنى
ضرورة النسبة السلبية امتناع النسبة الايجابية فنقول هذه النسبة ممتنع والممتنع
لا شيء محض لا ان هناك شيئا يعبر عنه بالممتنع فينبغي ان لا يصح تكيفها بكيفية اصلا
لان الكيفية انما تكون لما هو شيء لا لما هو لا شيء فما هو جوابنا فتامل قوله لان الفلاسفة
المثبتين للوجود الذهني اه قال استاد عصره الحبر العلامة الحافظ البخاري رحمه
الله تعالى هذا القول ناش من خلط التوجيهات لخلاف ذكر في هذه الفلاسفة
ومقصود هذا الحبر انه تقدم في كلامه ان المراد بالتمايز ان كان التمايز بحسب الوجود
الذهني فالخلاف كما ذكر شارح المقاصد واما اذا كان المراد التمايز الادراكي
او النفس الامري ويكون موضوع المسئلة المعدوم المطلق فالخلاف كما ذكر المص
رح فتامل المقصد السادس في ان المعدوم شيء ام لا قال المصنف اي هذه
المسئلة من امهات المسائل وقبل الخوض في المقصد لا بد من تحرير النزاع
فنقول قد تقرر عند بعض المحققين ان التقرر يكون نحوين بترتب الآثار اما بنفسه
او بتقرره في محل تترتب عليه الآثار كما يقول الفلاسفة بالوجود الذهني فانه
وجود تترتب به الآثار فان الوجود نفسه يجعله عالما بقيامه وبنحو لا تترتب به الآثار
ولما علمت ان الوجود ليس الا مبدأ الآثار لم يكن هذا التقرر وجودا بل النحو
الاول من التقرر ولفظ الثبوت والشيئية يشمل كلا النحوين من التقرر
واذا عرفت هذا فنقول ذهب الصوفية الصافية قدس اسرارهم واذا قدنا
ما اذا هم والمعتزلة خذلهم الله تعالى الى ان الماهيات الامكانية قبل كونها
موجودة ومبدأ الآثار المطلوبة منها كانت متقررة ثابتة من غير ان يكون

المقصد السادس في ان المعدوم شيء ام لا

مما يترتب

مما يترتب عليه الآثار المطلوبة به ومن غير ان يكون موجودا الوجود ظلي مترتب
الآثار لكونها قائمة بمحل مترتب الآثار بل قائمة بانفسها لا في موضوع ولا في مادة
ونحن معشر الاشاعرة والماتريدية ننكر الثبوت حال العدم ونقول المهيات
كانت منتفية حال العدم قبل الوجود والوجود يرادف للثبوت عندنا
والفلاسفة الضشاركونا في الحكم بكون المهيات منفية قبل الوجود وان
الوجود هو الثبوت لكنهم قالوا الوجود والثبوت نحوان نحو يترتب عليه
الآثار المطلوبة بماله ثبوت وهو الوجود الخارجي ونحو لا يترتب به الآثار
المطلوبة من منه ماله ثبوت الا ان له قياما بموجود مترتب الآثار فيترتب
عليه آثار هذا القيام فيجعل المحل متصفا بالعلم ويحصل بهذا النحو من الوجود
باثار يسمونها معقولات ثانية وهذه غير الآثار المختصة بالنحو الاول من
الوجود فالخلاف بيننا في شيئين احدهما في اطلاق لفظ الوجود
هل هو مرادف للثبوت ام لا وهذا الخلاف لفظي يرجع الى اللغة
والاصطلاح وثانيهما في ان المهيات قبل الوجود هل ثابتة متقررة
منفكا عما هو مبدا الآثار وهو الوجود بان لا يكون هو نفسه مبدا الآثار
في هذا التقرر ولا يكون مبدا الآثار عارضا له من دون ان يتصف
بانه موجود دون ان ثبت قلت من دون ان يكون مترتب الآثار
فقال معظم اهل السنة والجماعة وهم الصوفية الكرام اصحاب الكرامات
العظام رفع الله تعالى اعلامهم واذاقنا ما اذاقهم وحشرنا في زمرة
محبيهم واجهل الامة وهم المعتزلة قتلهم الله تعالى نعم هي ثابتة قبل

الوجودية الا ان خيار الامة الصوفية الكرام يطلقون الثبوت العلمي والمعتبر
الثبوت الخارجي واطلاقه لا فرق في العيانية وانما الافتراق في العبارة
وذهب الماتريدية والاشاعرة من اهل السنة والجماعة كثرهم الله
تعالى واعطاهم من عنده سلطانا نصيرا الى ان لا تقرر ولا ثبوت للمهيات
قبل الوجود ولا في ذهن من الاذهان بل المهيات انفسها منفيات
حال العدم وذهب الفلاسفة الى انها لا ثبوت لها قبل الوجود لكن
لا تخلو عن احد الوجودين وجود خارجي ووجود ذهني في ذهن من الاذهان
العالية والسافلة فهذا التحديد حريم النزاع وقد بان لك ان القول بثبوت
المعدومات قبل الوجود ليس باطلا بالضرورة من قبيل المكابرة كما زعم
البعض اما بالعقل فمما ذكرنا من تقرير اقول المذاهب واما باللذوق القلوب
فرأيتموه كما وقع لصاحب الافق المبين فقد افرغ في قالب البيان
وبالغ الزائغين عن الحق بالبرهان قال استادنا عصره العلامة الحافظ الكبار
ره وبيانه اي بيان الفرق بين الممكن والممتنع في الثبوت وعدمه
ان المفيض الجواد عام الجود تام الفيض الا ان فيضان الوجود
يستدعي محلا قابلا وهو المهية فالممكن انما صار ممكنا لكونه ذا مهية والممتنع
انما صار ممتنعا لكونه فاقد المهية من المستحيل ان يكون مهية لا تقبل الوجود
اذ قابلية من لوازم المهية بما هي هي بل المهية عين القابلية للوجود كالهيولى
الاولى عين الاستعداد للصورة فان فرضت وتدعي انها غير قابلة
للصورة كانت مناقضا لما ثبت ان الممتنع لا مهية له ان وجب ان لا يكون

له ثبوت

لثبوت اذ المراد بالثبوت على ما ستعلم كون الشيء ذا ماهية انتهى والمراد بكون
الشيء ذا ماهية تقرر الماهية في نفسها منفكة عن الوجود والفرق بين الممكن والممتنع
منصوص في الفتوحات المكية للشيخ الاكبر خليفة الله تعالى في الارضين
اذاقنا الله تعالى حلاوة كلامه رضي الله تعالى عنه واسكنه مقاما يوافق
رتبته عنده دائما قال هذا الحبر انهم ما قصدوا بثبوت المعدوم تحققا له
زائدا على ذاته بل ذاتها التي ليس معها الا مفهوم ماهيتها يعني ان ثبوت
ذات الشيء لما لا يحتمل الانتفاء لا انتفاء صفة من صفات الذات
منها الوجود ضرورة ان مبدأ حمل الذات نفسه كما ان مبدأ حمل العرض
غير الذات فالمعتزلة يقولون كان الانسان انسانا ثم وجد وغير
هم كانوا يقولون وجد فصار انسانا وهذا معنى تقرر الماهية مع خلوه عن
صفة الوجود اي اتصافها بالعدم لا تطرق الخلل الى كون ماهية واما
اضافتهم تقرره والثبوت بالمعنى المذكور الى الخارج فمبنية على ان
للخارج عندهم معنى واحدا هو الذي يعبر عنه بنفس الامر اي ثبوت
الشيء في حد ذاته فانما ارادوا بالخارج خارج الذهن لا ان الخارج
ظرف يزيد على الماهية يكون للماهية حصول فيه ويسمى هذا الحصول بالتقرر
والثبوت فمن يعقل الثبوت الاعتزالي على هذا النمط لا يخفى عليه انه في
غاية التحقيق ولا ينبغي انكاره انتهى ما افاده من كون الثبوت عين الماهيات
متفق بين جميع من قال ان الماهيات الامكانية ثابتة في حال العدم و
اما ما قال ان الوجود صفة زائدة مصداقه غير الذات فهو مذهب المعتزلة

خذلهم الله تعالی خاصة واما الصوفیة العلمیة فلا یقولون به بل یقولون هو نحو من
التقرر یحصل بعد الاتحاد نعم هذا التقرر الثبوتی لیس مصداق الموجودیة بل
مصداقها تقرر اخر ولهذا ربما نسبوا هذا الثبوت الی العلم لان علم الباری تعالی
ذاتیة انما یکون بهذه الماهیات الثابتات لا ان لها ظرفا فیها الثبوت
غیر نفس الامر فافهم ثم ان الصدر الشیرازی تلمیذ صاحب الافق المبین
لما لم یفهم ثبوت العدم وحال العدم استبعد صدور هذا القول عن الشیخ الاکبر
خلیفة الله تعالی فی الارضین ثم وجه بان المراد بالعدم سلب الوجود تفصیلا
وبالثبوت الوجود الاجمالی والحاصل ان الماهیات قبل وجودها التفصیلی
موجودة اجمالا فی بعض العوالم الصعودیة واحدة فی علم الله تعالی وهذا لیس
بشیء لانه ما یصلح کلامهم فان الاعیان الثابتة فی الازل کل عین منها
متمیز عن عین الاخر عندهم فلا یصلح هذا التوجیه لکلامهم ثم هذا الوجود الاجمالی
این هو اهو قائم بذات الباری عز وجل فهم غیر قائلین بحلول موجود فی
ذاته تعالی وان کان فی الخارج فهو ابعد لان هذه الاعیان صور علمیة
فیکون متقدمة علی الموجودات العینیة کلها ثم ان الاشیاء فی هذا النحو
فی الوجود الاجمالی متحدة بحیث یکون کل من الاعیان صارت شیئا
واحدا فیلزم اتحاد الماهیات المتغایرة وهو باطل کما بین سابقا وسنبین فی
مستقبل القول ان شاء الله تعالی او متعددة فکل منها متغایرة مفصلة فلا
اجمال فان الحق الصحیح ما ذکرنا قال المص ره من جملتها ان الماهیات مجعولة
اعلم ان المنقول من المعتزلة ان الماهیات الثابتة غیر مجعولة فی انفسها

انما

انما المجعول موجودیتها والجعل جعل مولف کما تحقق الشیخ قدس سره الشریف

ویمکن ان یکون الجعل جعلا بسیطا بان یکون للماهیات تقرران تقرر

فی نفسها وهو تقرر ضروریتها وتقرر اخر ویکون فی هذا التقرر مصداقا للموجودیة

فهذا التقرر مجعول جعلا بسیطا وقد نص الشیخ الاکبر قدس سره فی الفتوحات

المکیة فی الباب السادس والسبعین وثلثمائة علی ان الاعیان انفسها ما هی بجعل

جاعل وقد وقع فی موضع الاخر ان الاعیان واجبة الثبوت واعیان ممتنعات

ممتنعة الثبوت وعند هذا العبد ان مقصوده رضی الله تعالی عنه نفی الجعل

وهو الخلق بالارادة بامر کن لا انها لیست باقتضاء مقتضی فان الاعیان

کما مر صدرت عن الفیض الاقدس باقتضاء ذاته وهذا الاقتضاء اقتضاء

ایجابی لا اختیاری لتوقف الاختیار علی ثبوت هذه الاعیان لانها صور

علمیة ولهذا اطلق رضی الله تعالی عنه لفظ الوجوب لان المخلوق بالایجاب

واجب عند وجود المقتضی بخلاف المخلوق بالاختیار فانه فی مشیة الله تعالی

ان شاء فعل وان شاء ترک هکذا ینبغی ان یفهم ورفع الاقتضاء غیر مناسب

قوله اما اذا کان المراد عدم امتیازهما فی الخارج فلا قد عرفت فیما سبق

ان المراد بعدم الامتیاز فی الخارج ان فیه هویة واحدة هی الوجود وهی

الوجود المهیة فاذا کان الامر کذلک فاذا انتفی الوجود انتفی الهویة فیلزم

من انتفاء الوجود انتفاء المهیة فلا یمکن القول بثبوت المعدوم هذا وانت

لا یذهب علیک ان مقتضی الدلیل المقام علی عینیة الوجود انما مقتضاه

ان الهویة المتقررة نفسها وجود ای مصداق الموجودیة وهذا لا ینافی

كونها متقررا انحاء لا يكون وجودا اي مصداقا للموجودية والحاصل ان الثبوت
المطلق عين للماهية المطلقة والثبوت الخاص الذي هو الوجود عين للتقرر
الخاص والثبوت العدمي عين للتقرر العدمي هذا والحق ما قد اشرنا
سابقا عند نقل مذهب الصوفية الكرام وبه يظهر ان القول بالعينية
بالوجه المذكور لا ينافي القول بثبوت المعدومات قوله وانت تعلم
ان كثيرا من المتكلمين بل الحكماء ادعى ان الفرعية لا تصح لان مقتضاها
ان يكون القائل بثبوت المعدوم يقول بزيادة الوجود والنافي لثبوته
يقول بالعينية والامر هاهنا ليس كذلك فان كثيرا من النافين لثبوت
المعدوم يقولون بزيادة الوجود فالفرعية ليست على سبيل الحقيقة
قال في الحاشية بل على سبيل عموم المجاز فالمراد بالفرعية لزوم القول
بالزيادة للقول بثبوت المعدوم وجودا وان لم يكن اللزوم ارتفاعا
ومثله يرد على القول بتفرع ثبوت المعدوم على زيادة الوجود اذ لا لزوم
بينهما وجودا فان الفلاسفة قائلون بزيادة الوجود ولا يقولون بثبوت
المعدوم فهناك التفرع انما هو باللزوم عدما لان انتفاء الزيادة مستلزم
لانتفاء القول بالثبوت وقد قرر الفرعية استاد عصره العلامة الحافظ
الفارسي رحمه الله تعالى بان الفلاسفة الفم قائلون بعينية الوجود للماهيات
في الخارج كالاشاعرة من غير فرق فقد لزم من انتفاء الوجود في عين الخارج
انتفاء الماهية اذ لو تقررت في الخارج لكانت فيه وكون الشيء هو الوجود
لانه عين الماهية في الخارج فلو تقررت فانما تتقرر في ظرف آخر وهو الذهن

فلا ثبوت

فلا ثبوت للمعدوم المطلق في ظرف من دون مخالطة بالوجود فاندفع
الايراد المذكور لكن نفي البعد في التفرع تامل فتامل قوله لا يخفى ان كثيرا
منهم لا يقولون اه لا اعتداد لمنكري العينية من الاشاعرة فان جمهور
هم ومعظمهم قائلون بالعينية قوله هذا اذا اخذ المواد الثلث كيفيات للوجود
الخارجي اي النسبة الوجود الخارجي واعلم انه لا صحة لهذا القول لان الممتنع
يابى عن طبيعة الوجود فكيف يكون موجودا ذهنيا واما استدل بقوله لان كل ماهية
غير تام لان الممتنع لا ماهية له بل المفاهيم التي نظن انها وجوه للممتنع ليست وجوها في
نفس الامر بل عنوانات لا معنون لها واذا لم يكن للممتنع ماهية لا يمكن ان يحكم
عليها باحكام ايجابية ولذا حكم المحققون ان امثال اجتماع النقيضين مح كواجب
وكذا اما استدل بقوله او لانها ثابتة في علم الملاء الاعلى لما علمت ان لا مفهوم
لها حتى يعلم ويثبت في العلم نعم هذه العنوانات ثابتة في علم الملاء الاعلى وهي ليست
ممتنعة بل ممكنات موجودة من دون معنون لها ولهذا جعل مشي وهذا القول
ان المواد الثلث كيفيات لنسبة الوجود الخارجي فاذن يصح ان الممتنع
موجود في الذهن فان الممتنع ح ممتنع الوجود الخارجي ولا باس بوجوده في
الذهن ولا يخفى انه ح لا يصح الكلية ايضا فان الممتنع على هذا شامل لممتنع الوجود
الخارجي فقط ولممتنع الوجودين وجعل المواد الثلث كيفيات لنسبة
الوجود الخارجي فقط بان يمكن الوجود الذهني بعيد لم يعهد الا ان يقال المراد
كل ما له ماهية ممكنة كانت او ممتنعة موجودة باحد الوجودين والممتنع الوجودين
لا ماهية له فتدبر قوله المغايرة بين الوجود والشيئية اه قال في الحاشية

اشارة الى مناقشته وهي انه ان اريد الموجود في الخارج والشيء في الخارج فكل
من الفصلين مفيدة وان اريد الشيء المطلق او الموجود المطلق فكل منهما
غير مفيدة والى جوابها وهو ان المغايرة بين هذين المفهومين ضرورية فانه
انما يراد باحدهما الخارجي وبالاخر المطلق كما في هذين الفصلين وانت لا بد
عليك ان هذا لا يصلح تنبيها على المغايرة بين مطلقيهما وغايته ما لزم المغايرة
بين الموجود الخارجي والشيء المطلق كالمغايرة بين الموجود الخارجي والموجود
وصحة ارادة احدهما من اللفظ الموضوع بازائه والاخر من اللفظ الاخر
لا يدل على المغايرة بين معنى اللفظين المطلقين فتامل قوله فيلزم عليكم
ان يكون الماهية حال الوجود متصفة بالثبوتين اه هذا غير بين الاستحالة الا ترى
ان الفلاسفة يقولون بموجودية شيء بوجودين يسمون احدهما بالوجود
الخارجي والاخر بالوجود الذهني فكذا فيما نحن فيه فان الماهية متقررة في
حال العدم منفكة عن صفة الوجود وهي في ذلك التقرر الا ان كذلك
لكن له تقرر اخر باعطاء المفيض الجواد فيتصف في هذا التقرر بالوجود
الذي هو نحو اخر من الثبوت ولا استحالة فيه وقد يقال في التقرر الشيئي
له هوية وفي التقرر الوجودي لها هوية اخرى فلم يلزم ثبوت شخص واحد
بثبوتين وفيه تامل تامل قوله ولا يرد عليه ايراد الشارح قدس سره اه
فيه نظر ظاهر فان الثبوت سواء كان عين الذات الثابتة او غيره
يلزم كون الشيء ثابتا بثبوتين ولعله حسب ان الاستحالة انما هي في عروض
ثبوتين لشيء واحد وليس الامر كذلك بل لو كان فيه استحالة فهي في صورة

العينية

النفسه والزيادة سواء لكن الحق انه لا استحالة في اثبات زيادة الوجود وقد مر الكلام عليها فتذكر قال المصره الوجه الثاني الذوات المنفردة اه حاصل الدليل اجراء براهين التسلسل في الثابتات اذ لا فرق بين الثابتات والموجودات في جريان دلايل التسلسل وانما ذكر السبيل التطبيقي لكونه اشهر وكونه جاريا في الامور الغير المتناهية من دون اشتراط الترتيب عند الخصم فلا ينفع المناقضة بان السبيل التطبيقي انما يجري في الماديات دون ما هو بري عنها كما ذكره رئيس المشائين في الشفاء لكن يبقى النقض بجريان هذا الدليل في الصور القائمة بذات الباري عز وجل لان بعض المشائين قالوا بقيام صور المعلومات وكون بعضها علة لبعض فقد لزم الترتيب ايضا قوله الاعداد عند المتكلمين والمحققين من الحكماء اه فيه انه هب ان الاعداد امور اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة بل لها منشاء صحيح هي المعدودات والمعدودات عند الفلاسفة غير متناهية كما لا ان النفوس الناطقة عند الفلاسفة غير متناهية فينقض بها باعتبار منشائها الموجود والمراد بالاعداد المعدودات فتامل قوله وانما خص النقض بالاعداد ولم يذكر معلومات الله تعالى اه الفرق بين المعلومات والعدد لا يصح فان العدد لا يصح فيه عدم التناهي الكمي ولو باعتبار وجوده باعتبار وجود المنشاء والا لزم ان يكون المعدودات غير متناهية في الكم مع ان المتكلمين لا يقولون بالانتهاء الكمي اصلا فحكم المعلومات والمقدورات واحد في اللاتناهي اللاتفصي

واستحالة اللاتناهي   مقدورات الله تعالى عندهم غير متناهية بمعنى انه
لا تقف عند حد وهذا مبحث قد استصعبه الاذكياء المشار اليهم بالبنان
متحيرين في حله هو ان مقدورات الله تعالى بحيث لا يخرج متعذر معلومة
له تعالى ام لا على الثاني يلزم الجهل ببعض الاشياء المقدورة تعالى عنه
علوا كبيرا وعلى الاول يلزم كون المقدورات جملة لا يمكن الزيادة عليها
وهذا ينافي اللاانقطاع وبعبارة اخرى يلزم انه لا يمكن تعلقها بما وراء
هذه الجملة وبعبارة اخرى العلم يقتضي الاحاطة واللاانقطاع يضادها
وحله ان اللاانقطاع بوجه لا ينافي هذا عدم امكان الزيادة بوجه اخر
فان المقدورات انما لا تقف باعتبار الوجود العيني دون الوجود
العلمي فهي في علمه تعالى غير متناهية بالفعل لا يمكن الزيادة عليها بمعنى
ان ليس شيء من الاشياء خارجة عن تلك الجملة غير معلومة بالفعل
لكن وجودها معا في الاعيان محال انما الممكن وجودها تعاقبا فكل جملة تقع
في الوجود متناهية بالفعل لكن بحيث يمكن ان يوجد جملة اخرى بعدها وهكذا
الى ما لا نهاية لها ولا ينتهي ابدا الى حد لم يكن المقدورات لا تقف وصدقنا
ان مقدورات الله تعالى جملة لا يمكن وراءها مقدور فقد وصلت
القدرة الى حد لا يتجاوز عنه فصار الباري عز وجل عن خلق ممكن
سوى هذه الجملة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا الا بالقول لا استحالة في عدم
كون المقدورات لا تقف مطلقا في العلم وفي الوجود بل اللاانقطاع في العلم
غير معقولة ومستحيلة لتأديه الى الجهل المستحيل وانما اللاانقطاع في الوجود

نقطار كون

فقط وكون المقدورات جملة معلومة لا استحالة فيه بل هو عين الكمال لبلا
يكون الايجاد بلا علم وعنايته واما عدم صحة تعلق القدرة بما دراك هذه الجملة
فلعدم امكان ممكن وراءها لا لنقص في القدرة ولا استحالة فيه انما
الاستحالة في ان لا يصح تعلق القدرة بامر ممكن مع امكان ولا يلزم العجز
انما يكون اذا صح وجود شيء مع عدم قدرته القادر عليه ومنها ما دراك هذه
الجملة امور ممتنعة الا ترى ان تعلق القدرة بخلق الشريك محال لا استحالة
ولا يلزم منه العجز وما اشتهر ان المتكلمين قائلون بان كل جملة من المقدورا
تفرض يمكن ان يكون جملة اخرى زائدة عليها فالمراد منه ان كل
جملة من المقدورات تكون موجودة وخارجة من القوة الى
الفعل يكون جملة اخرى بحيث يخرج الى الفعل بعدها لا ان كل جملة
معلومة للباري تعالى يمكن ان يكون جملة اخرى يصلح للوجود زائدة
عليها فان قلت قد اشتهر من المتكلمين ان المقدورات زائدة على
المعلومات قلت قد اشتهر هذه القضية واشتهر ايضا ان المعلومات
زائدة على المقدورات فالمراد في القضية الاولى من المعلومات
المعلومات بالعلم التصديقي ومن المقدورات ما يصح تعلق القدرة
بها اذ ظاهر ان العلم بهذا الوجه لا يتعلق الا بالثابت المحقق وصحة تعلق القدرة
بالطرفين فالمقدور يكون طرفين للممكن والمعلوم طرف واحد فقد صح
زيادة المقدور على المعلوم والمراد في القضية الثانية من المعلوم
ما يتميز عنده تعالى باي نحو كان من العلم والمعلوم بهذا الوجه يتناول

المتخيلات الضم على ما هو المشهور والمتخيلات غير متقدرة فيصح ان المفهومات زايدة على المقدورات فافهم **قوله** وكذا معلومات الله تعالى عندهم غير متناهية اه لم يرد ان المعلومات بما هي معلومة غير واقفة الى حد في العلم فانه مح للزوم التجدد والتعاقب والفوت واللحوق في العلم بل المراد انها غير واقفة في الوجود فكل جملة توجد في الوجود يمكن ان يوجد جملة سواها زايدة عليها وما قيل ان لا جملة الاتفقيات اصلا فلا تعلق بها العلم جملة فقد اشتبه عليه الوجود العيني بالتميز العلمي فان عدم الوقوف انما هي في الوجود لا في التميز العلمي ولا منافاة بين ان يكون الامور واقفة في الوجود وبين ان يكون لها جملة في العلم فافهم **قوله** لو امتنع اتصاف الغير المتناهي الواقع اه هذا عجيب من امثال المحشي ره فان استحالة اتصاف الغير المتناهي الكمي بالقلة والكثرة على زعمهم انما هي لافضائه الى التناهي وتناهي غير المتناهي مح واما اللاتفقي فهي انه غير مح فالفرق بينهما بين والصورة انما عدل عن الاكتفاء بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة الى السبيل التطبيقي لان الاتصاف بالقلة والكثرة انما يوجب التناهي اذا كانت الزيادة في جانب عدم التناهي وهذا لا يتصور لزومه الا بالسبيل التطبيقي فمجرد الاتصاف بها غير كاف فتدبر **قوله** فلا يتوجه عليه ان صفات الله تعالى ممكنة اه هذا نقض لقوله كل ممكن محدث او سند للمنع عليه وجه الدفع على الاول ان الدليل الزامي للمعتزلة وهم قايلون بنفي الصفات بل يقولون الذات نائبة مناب الصفات فانحصر الممكن فيما عدا الذات والصفات وبان المراد

بالممكن

بالممكن ماسوى الصفات وعلى الثاني تقرير الاول ظم وتقرير الثاني ان المراد ماسوى الصفات فصار الحاصل ان الممكن سوى الصفات اعني العالم حادث ودلائله مذكورة في محله قوله نعم يتوجه اليه ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم اه فلا يلزم ان يكون الذات محدثة مسبوقة بالنفي وان اريد بالحدوث اعم فلانم ان كل محدث ممكن كذا في الحاشية ويؤيده ان الذوات الثابتة صور معلومة له تعالى ومتعلق لعلمه تعالى عندهم ولما كان علمه تعالى قديما كانت هذه الصور ايضا قديمة بالثبوت الذي لها اي غير مسبوقة بالنفي فان قلت اليس المحدوث علة الحاجة واذا لم يكن حادثة لم يكن بمحتاجة فلزم الاستغناء عن المقتضي قلت بعد تسليم حاجة الذوات الثابتة وتسليم ان علة الحاجة الحدوث انه علة الحاجة في الوجود لا في الثبوت فلا يلزم من قدم الثبوت عدم الحاجة مطلقا الى المقتضي ثم هذا منقوض بالصفات الزايدة التي يقول بها الاشاعرة فانها صفات قديمة وهي ممكنة وعلة الحاجة الحدوث فيلزم استغناء الصفات عن المقتضي ثم انه سيحقق في مستقبل ان شاء الله تعالى ان قول المتكلمين علة الحاجة الحدوث معناه ان علة الحاجة الى الجاعل المختار الحدوث لا الحاجة الى المقتضي وعلى هذا غاية ما يلزم الاستغناء عن المختار ولا شناعة فيه لان الذوات الثابتة مناط العلم فلا تكون مخلوقة بالاختيار كالصفات عند الاشاعرة لا يقال الذوات الثابتة من العالم والعالم حادث عندهم بعضه وقضيته فيلزم حدوث الذوات لانا نقول القدر المسلم ان العالم حادث اي موجود بعد العدم واما الذوات الثابتة فثبوتها قديم اي غير مسبوق بالنفي عندهم ومن ادعى فعليه البيان لاتفاق

فالمعتزلة يلزمون العدم ذوات غير متناهية سوى ذاته تعالى وتقدس فما بالهم يشنعون
علينا بوجود صفات قدماء ثمانية او سبعة ولا يشنعون على انفسهم حيث التزموا
قدماء غير متناهية لانا نقول منشأ تشنيعهم علينا انا نحن قائلون بصفات موجودة
قديمة وهم يزعمون ان الموجود القديم شريك ويزعمون ان تكفير النصارى والحكم
بشركهم لذلك واما هم فلا يقولون الا بعدم ثبوت ثوابت غير موجودة ولا خلف
فيه اصلا فقد اتضح الفرق لكن الحق ان تشنيعهم ليس الا لفرط جهلهم وتعنتهم وتكفير
النصارى لانهم قالوا بموجود اله سوى البارى عز وجل وانكار باجابة سيد المرسلين
خاتم النبيين صلوات الله تعالى وسلامه عليهم اجمعين قوله وان المطلوب
عدم ثبوت المعدوم مطلقا اه يعني ان اللازم من حدوث كل ممكن بالنظر
الى الثبوت لو سلم عدم الثبوت قبل الثبوت والمدعى عدم ثبوت المعدوم
مطلقا حتى يلزم مساواة الوجود والثبوت والعدم والنفي وانت لا يذهب
عليك اذا سلم كون الدليل الزاميا لا ينتفي هذا الايراد فان الذي لزم من
من الدليل عدم الثبوت قبل الثبوت وهو خلف قال المصنف بقبل الواجب
ما يجب وجوده يعني اختر الشق الاول وهو وجوب التقرر ولا يلزم منه كونها
واجبة الوجود حتى يلزم تعدد الواجب وهذا انما يتم لو قيل ان ثبوت
الثابتات من غير مقتض والثبوت واجب بالذات وهو بعيد بل هذا
الثبوت باقتضاء المقتضي وهو ذات البارى عز وجل بالايجاب وتسميه
الفيض الاقدس في اصطلاح الصوفية كثرهم الله تعالى قوله ولعل المراد
بالنفي اه وحاصل الدليل ان العدم صفة نفي الذات كما ان الوجود نفس

صرذاته

صيرورة الذات لان العدم نقيض الوجود واذا كان العدم نفي الذات حال العدم منفية فلا يتجه ما اورد المصنف بقوله انه في غاية الضعف اه لكن يرد عليه انا لا نسلم ان العدم نفي الذات وهل هذا الا اعادة الدعوى وليس الوجود صيرورة الذات بل الوجود مبدأ الآثار كما مر فتذكر **قوله** ولا يخفى ان تواردا لوحدة والكثرة اه يعني انه اذا توارد الوحدة النوعية والكثرة المقابلة لها فيجوز ان تكون المعدوم الثابت تارة واحدا وتارة كثيرا بالنوع فيكون واحدا بالجنس فيلزم ان يكون تارة نوعا وتارة جنسا وهذا سفسطة ولو توارد الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها لزم ان يكون المعدوم الثابت تارة واحدا شخصيا وتارة كثيرا شخصيا فيكون شخصا تارة وكليا تارة اخرى وهذا سفسطة **قوله** بعبارة اخرى ان اردتم اه يعني ان اراد المستدل حين الشقين الاتحاد والاختلاف النوعيين ويكون حاصل الدليل ان تباينت بالنوع لذواتها يلزم التباين في كل اثنين وان اتحدت بالنوع يلزم عدم التكثر وان لم تتباين بالنوع ولم تتحد يلزم التزايل متباينة لذواتها ولا يلزم منه كون كل اثنين متباينين بل انما يلزم كون كل نوعين متباينين ولا استحالة فيه ونختار الشق الثاني ايضا ان كان الكلام في الاشخاص المعدومة من نوع واحد كما يصح اختيار الشق الاول ان كان الكلام في اشخاص الانواع الكثيرة المعدومة وهذا هو المراد مما قال في الحاشية في اشخاص النوع المتعدد اختيار الشق الاول وفي اشخاص النوع الواحد اختيار الشق الثاني وهذا المعنى يستفاد من لفظ ايضا واذا كان الكلام في اشخاص النوع الواحد فالاتحاد النوعي لازم ولا يلزم

عدم التكثر شخصا في افراد نوع واحد واذا كان الكلام في اشخاص انواع متعدده
فالتباين النوعي بينها الذواتها اي لمباينها ولا استحاله وان اراد المستدل
في الشق التباين والاتحاد الشخصيين ويكون الحاصل ان تباينت
المعدومات لذواتها شخصا يلزم التباين بين كل اثنين وان اتحدت
شخصا يلزم عدم التكثر وان لم تباين لذواتها ولم تتحد لذواتها يلزم
التوارد فنختار الشق الاول لكان الكلام في الانواع المعدومة و
لا استحاله في اقتضاء النوع التباين الشخصي وتباين كل اثنين شخصين
وكذا يمكن ان تختار الثالث على هذا التقدير اذ من الجايز ان لا يكون
من ذوات الانواع المعدومة اقتضاء للتعدد الشخصي والوحدة الشخصية
بل يكون كل منها من مقتض خارج ولا يلزم التوارد لجواز ان يكون كل من الواحدة
والكثرة لازمين لا عرض له لكن الحاشية لا يساعد هذا التوجيه فانه قال
فيها النوع الغير المنحصر في فرد اختيار الشق الاول وفي النوع المنحصر فيه اختيار
الشق الثالث بل النظر الى النوع المنحصر في شخص اختيار الشق الثاني فانه
ح نختار ان التوحد الشخصي لذات الماهية ونلتزم عدم التكثر لانه نوع منحصر
في فرد وان قيل ان اقتضاء الماهية للوحدة الشخصية غير معقول لان المقتضي
لا بد ان يتشخص قبل المقتضى نقول فح لا يصح اختيار الشق الاول في النوع
المتعدد الاشخاص لما ذكر اللهم الا ان نقول لما كان النوع عنيه بالنظر الى الصدور
على الكثير لا استبعاد في اقتضاء النوع التعدد الشخصي فانه يلايم النوعية
واما الوحدة الشخصية فلا يمكن ان يكون مقتضى لاباء النوعية عن هذا

الاقتضاء

الاقتضاء والاولى ان يكتفى باختيار الشق الثالث كما قررناه وان كان
الكلام في الاستحاضة المعد ومنه تختار الشق الاول فان التكثر في الاستحاضة
لتزدادها الشخصية ولا يلزم الاتباين كل تشخيص في الشخصية ولا استحالة
فيه فافهم قوله يلزم تواردد الصفات المتراتبة على سبيل الاجتماع وذلك
لوجود الوحدة في ضمن الكثرة كذا في الحاشية وحاصله انه اذا وجدت
الكثرة لوجد الوحدة فيتصف المهيه بها اجتماعا ولا يخفى ما في لفظي التوارد
والمترتبة من المسامحة قوله فالاولى ان يقال ان كان الكلام اه فيه اشارة
الى كلام الشارح المحقق قدس سره ايضا صحيح ومحفوظ لان المراد بالاتحاد والتباين
التشخصان حال الوجود فلا استحالة في التراتيل وحاصل الجواب انه ينقلب الى
اصل الدليل فانه لا استحالة في جواز الصفات الاعتبارية على المعدوم
الثابت قوله والثاني باختيار الشق الثاني والحاصل ان المختار انها تتحد
بالذات حال العدم ولا يلزم منه ان لا يصح التكثر حال الوجود لجواز ان يكون
اقتضاء الوحدة مشروطا بالعدم وبعد الثبوت لا اقتضاء قوله وفيه ان
المعتزلة اه يعني ان الحجة الزامية فلا يصح الجواب القول بعدم والكثرة وكذا
القول بالوحدة الصرفة لانهم ذهبوا الى ان في كل نوع من الانواع اشخاصا
بقدر الموجود الى الابد واما القطع لعدم التناهي فلا بد من تصحيحه حال في الحاشية
وايضا يلزم على الاول ثبوت المطلق مع اطلاقه بدون الخصوصية وهو قول
بالمثل الافلاطونية وقد ابطلوه في مقامه وعلى الثاني ان يصير المعدوم بعد العدم
شيئا اخر فان قلت استحالة المثل انما هي في حال الوجود دون العدم قلت الثبوت

والوجود سيان في هذا الحكم فتدبر فان المصدرة والاحوال التي من جملتها الوجود
لا يتعلق بها القدرة هذا الجعل فان الاحوال كما مر ثابتة تحقق بتبعية الغير وهذا التحقق
تحقق واقعي وليس هذا التحقق واجبا بالذات بل ممكنا بالذات فيجب ان يكون
متعلق القدرة قال الشارح المحقق قدس سره فيكون امرا ثابتا فيلزم ان يكون
ما صدق عليه المنفي ثابتا اه انت تعلم انه ليس شيء مما يصدق عليه المنفي اذ
مصداق المنفي لا ذات له فلا يتصف بمفهوم اصلا لا بالمنفي ولا بالمعدوم
نعم يصدق عليهما سلب الثابت وسلب الموجود ولا يلزم منه ثبوت المنفي
ولا ثبوت المعدوم وتوضيحه ان المفهوم المنفي والمعدوم اعتبارين احدهما
انهما سلبان للثابت والموجود وهما بهذا الاعتبار لا شيء محض لا ان هناك
شيئا يعبر عنه بالمنفي والمعدوم فان صدق السلب لا يقتضي ذات المسلوب
عنه بل يكفي انتفاء الذات والاعتبار الاخر انهما مفهومان من المفهومات
وهما بهذا الاعتبار ثابتان في انفسهما وليسا ثابتين لموضوع اذ لا موضوع
اذ لا موضوع لهما وبينهما فرق بين والتميز انما يقتضي الثبوت بنفسه لا الثبوت
لشيء وليسا بما هما ثابتان ثابتين لشيء حتى يكون ذلك الشيء ثابتا يصدق
الثبوتي عليه فلا يلزم ثبوت مصداقهما وهذا بعينه كما يقول الفلاسفة ان
مفهومي المعدوم المطلق والممتنع مفهومان موجودان في الذهن فهما ثابتان
بهذا الوجه وليس لهما مصداق في نفس الامر حتى يصدق على شيء ايجابا فيلزم ثبوت
موضوعهما بل يصدق سلب الوجود عن الموضوع والسلب لا يقتضي ثبوت
الموضوع كما لا يخفى نعم يصدق المعدوم ويثبت للمهيات الثابتة الامكانية الثابتة

لكلا زمنه

لملازمة السلب لها الثبوت الموضوع وتذكر ما سلف في امثال هذه القضايا
فانه مما ينفعك ههنا قوله فانه عندهم ممتنع منفي كون مفهوم المنفي ممتنعا
ومنفيا غير ظاهر وان ادعى فعليه البيان نعم انه ممتنع وجوده العيني ولا يلزم
من امتناع هذا النحو امتناع ثبوته المطلق الا ترى ان الفلاسفة يعلمون
مفهوم الممتنع والمنفي موجودا في الذهن بوجود ظلي ويعلمونه مستحيلا في الخارج
وفي الموضوع فلا استحالة في ثبوت مفهوم المنفي وانما المستحيل افراد المنفي
وهو غير لازم فاللازم غير مستحيل والمستحيل غير لازم فافهم قال الشارح المحقق
قدس سره لا يقال ان اراد ان معدوم ممكن الخ اختار الشق الاول
والمنع ساقط لان كل فرد من افراد المعدوم الممكن متميز عند الباري عز وجل
وهو المراد بالتميز في الدليل قال المصرح والجواب هو النقض بما اتفقوا
على انه منفي كالممتنعات الا بمار افراد الممتنعات ممنوع كيف وليس
للممتنعات افراد في نفس الامر حتى يتميز وانما التميز لمفهوم الشريك
المضاف الى الباري عز وجل وليس له معنون كما عرفت وكذا مفهوم
الاجتماع المضاف الى مفهوم النقيضين وهما مفهومان لا معنون لهما
فالمستحيل الغير الثابت معنونهما والمعدوم والمتميز مفهومهما ولا استحالة في
ثبوت مفهوم لامكانه لا يقال لا شيء من المفهومات فانما عن علمه تعالى
المحيط لانه تعالى عن الجهل علوا كبيرا فيكون الممتنعات ايضا معلومة متميزة
لانا نقول ليس هناك مفهوم يصدق عليه انه شريك الباري او اجتماع النقيضين
وانه ممتنع بل المفهومات كلها ممكنة وليس شريك الباري ولا اجتماع النقيضين

لكن مصداق البعض شيء ومصداق البعض الآخر ليس شيئاً اصلاً وبعد عنه بالمستحيل
لان المستحيل بالذات مشار اليه نعم يأخذ العقل مفهومات ممكنة لا معنون
لها في نفس الامر ويفرضه عنوانا لامور فرضية والاخير في ثبوت هذه المفهومات
فانها ممكنة ولعمري ان هذا القول الفلاسفة لو ادرد عليهم ان المعدومات
الممتنعة متميزة عند العقل والتميز العقلي عن الوجود الذهني عندهم ولا يمكن لهم
الجواب الا بما قلنا فهو جواب من قبلهم فتدبر قال رحمه الله تعالى والخياليات
كبحر من زيبق لا شك ان امركبات الخيالية امور متخيلة لا ترى العطشان
يرى السراب ويزعمه ماء هي من امور ممكنة في حد ذاتها وموجودة في
الخيال عند الفلاسفة لان التميز العلمي لا يخلو عندهم عن الوجود الذهني و
اذا كانت الخياليات امور ممكنة فلها مهية نشاركها فيكون ثابتة
في الازل معدومة الا ترى الفلاسفة قائلين بالوجود الذهني واذا كان
لها وجود ما في الذهن في ثبوتها قائمة بنفسها غير مرتبة الآثار وانا ما افاد قدس
سره بقوله لانه عبارة عن جواهر متصفة متصفة اه فساقط لانه لا
في ائتلاف جواهر معدومة ثابتة عن جواهر معدومة ثابتة والوان معدومة
ثابتة واشكال معدومة ثابتة كما يقول الفلاسفة ان هذه المركبات
الخيالية موجودة في الخيال مؤلفة من جواهر والوان واشكال موجودة
في الخيال وعندهم الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان
يتصف الجواهر بتلك الاعراض فغيبة ان مرادهم نفي الاتصاف الذي يترتب
عليه الآثار والاتصاف لا نفي الاتصاف المتخيل نعم لو ثبت منهم نص قابل بالعدم

ثبوت

ثبوت المركبات الخيالية لتم النقض وح لا حاجة الى الاستدلال الذي يتكلف
به لاثبات عدم ثبوتها عندهم قوله لانه لا يجوز ان يكون قائما بنفسه اه هذا ممنوع
كيف وقد علمت ان ثبوت المعدوم عندهم الا ثبوت قائما بنفسه وكون
الوجود صفة لا ينافي القيام بنفسه فان الاتصاف به انما يكون حال الوجود دون
حال العدم الا ترى ان الاعراض من الالوان والاشكال صفات مع انها
ثابتة حال العدم عندهم قائمة بانفسها الا ان الاعراض حال الوجود تكون
موجودة بانفسها والوجود موجود المنشاء ه والعجب ان من المحشي ره انه جوز
الوجود الذهني للوجود قائما بالذهن دون الموصوف به وفي الوجود الخارجي
قائما بالموصوف واذا جاز وجود الوجود من دون موصوف به فليجز ان
يكون حال العدم قائما بنفسه وحال الوجود قائما بالموصوف على وجه الانتزاع
قاهم قال رحمه الله تعالى التركيب فانه ماهية متميزة اه التركيب ماهية ثابتة
في العدم قائمة بنفسها الا في الموضوع وكونها عبارة عن اجتماع الاجزاء لا ينافي
ذلك ان يثبت في موصوف به معدوم فان اجتماع الاجزاء لا يتصور
في المعدوم اجتماعا يترتب به آثاره والفرق بين الثبوت في نفسه والثبو
لموصوف بين فاهم قال قدس سره واما القائل بالحال فنقول انها ثابتة
على انها واسطة هذا الثبوت غير الثبوت الذي كلامنا فيه فان الثبوت
الذي كلامنا فيه هو تقرر الشيء في حد نفسه منفكا عن الموجودية لا في موصوف
وهذا الثبوت في الموصوف وهذا هو المتنازع فيه وانها اهل الاحوال يتصف بها
المعدوم حال الثبوت ام لا والثبوت في نفسه من دون ان يكون مبدأ

الآثار لكان ذلك منتفيا فيما بينهم فلا نقض اصلا قال رحمه الله تعالى وقد بينا ان ثبوت
المعدوم ينافي اه قد عرفت سابقا ان الثبوت لا ينافي المقدورية ولا المرادية
لان تاثير القادر في اخراجها عن حيز العدم وجعلها متصفة بالوجود او في تقريرها
بتقرر اخر يكون في هذا التقرر مصداقا للموجودية واما ما ذكره المصرح من الادلة
لنفي المقدورية فاوهن من بيت العنكبوت كما نبه عليه الشارح المحقق من قبل
قال رحمه الله تعالى وبالجملة فالتميز الذي ادعيتم للمعدوم الممكن اه انت لا بد
عليك ان المراد بالتميز العلمي ولا شك ان التميز اشارة العالم لا يمكن ان
يتعلق بالااسبى المحض فلا بد ان يكون شيئية لها شيئية يصير المعدوم
شيئا وليس هذه الشيئية باعتبار الوجود الذهني فلا بد ان يكون لها شيئية
بحيث يصير قائمة بانفسها وهو المطلوب وان شئت مزيد تفصيل للدليل
فاعلم ان الممكنات معلومة له عز وجل قبل افادة الوجود ومتميزة كمال التميز
فلا شك ان اللاشيء المحض لا يتصف بحكم ثبوتي البتة فلا بد للممكنات
من نحو ثبوت وهذا الثبوت ليس ثبوتا ذهنيا لما بداته كما صرح الشارح
على انه باطل ابطل في موضعه ولا في ذهن من الاذهان لان هذا التميز
والعلم متقدمان على الاذهان كلها واذا لم يكن هذا الثبوت من قبل
الوجود الخارجي فيتعين ان يكون هذا الثبوت مغايرا للوجود ويكون الممكنات
ثابتة حين الانفكاك عن الموجودية فالممكنات ثابتة حال العدم
فتقدم الدليل بحيث لا يتطرق اليه شبهة من شبهة اول التلبس فافهم دليل
من الشاكرين قال رحمه الله تعالى وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا اه

انت لا بد

انت لا يذهب عليك ان مقصود المستدل ان الامكان صفة واقعية يتصف بها الممكن
في نفس الامر فلا بد ان يكون الموصوف به ثابتا في الواقع لان الليس شيء لا يكون
مصداقا لامر واقعي والامكان صفة ثابتة حال العدم فيلزم ثبوت الموصوف
به في حال العدم فلزم ثبوت المعدوم الممكن لا يقال الامكان سلب ضرورة
الطرفين سلبا بسيطا فلا يكون ثابتا لشيء في حال العدم بل المنعقد به قضية
سالبة لانا نقول مفهوم سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا صادق
على الممتنعات ايضا لان اجتماع النقيضين لا يصدق عليه ضروري الوجود
ولا ضروري العدم لاقتضاء الموجبة ثبوت الموضوع فيصدق ليس ضروري
الوجود ولا ضروري العدم سلبا بسيطا فلو كان الامكان عبارة عن هذا
المفهوم صار الممتنع ممكنا بل الامكان عبارة عن سلب ضرورة ثبوت
الوجود وسلب الوجود بما انه حال لنسبة غير مستقلة فهو يرجع الى قضية
موجبة حاكية عن صلوح المهية للوجود وسالبة حاكية عن صلوحها للعدم فح لا بد
من ثبوت الموضوع ومن البين ان لا وجود حال العدم فله ثبوت غير
الوجود حال العدم فان قلت الموجبة الممكنة انما تقتضي وجود الموضوع
بالامكان لا بالفعل قلت لما بينا ان مصداق الامكان لا بد فيه من صلوح
المهية للوجود فهذا الصلوح ثابت للمهية وان لم يكن هذا الصلوح ثابتا كان
سلب الوجود ضروريا فلا امكان فح لا بد من ثبوت الموضوع ولا يكفي
مجرد امكانه فقد بان لك بهذا ان الممكنة تقتضي ثبوت الموضوع بالفعل بل
ما دام الامكان وليس كما يزعم المحقق الدواني رحمه الله وغيره وتبعاه في

بعض الكتب المنطقية ان الممكنة تصدق مع الوجود بالامكان ومن سبيل
اخر قد بين الشيخ المقتول في حكمة الاشراق ان الجهة اذا جعلت جزءا للمحمول بعقد
القضية ضرورية فح لابد من دوام ثبوت الموضوع ثم المقصود المتبدل فان
قلت فهل يمكن للفلاسفة الاجابة عن هذه الحجة بالقول بالوجود الذهني قلت
لا اما اولا فلانا نعلم بالضرورة ان في صدق المواد الثلث ما هي مواد له لا دخل
الاذهان ولا للوجود الذهني فانا نعلم قطعا ان الممكنات ممكنة وجد الاذهان
ام لا والمانع مكابر لا يلتفت اليه من له ادنى فطنة فان قيل يجوز ان يكون
الوجود الذهني للممكنات وثبوت الامكان باعتبار قيامه في ذات الباري
عز وجل قلت هذا باطل في موضعه ارتسام الصور في ذات الباري عز وجل
واما ثانيا فلان هذه الاذهان وما في الاذهان ممكنة قبل وجودها لا سيما عندنا
معشر القائلين بحدوث العالم فلا يكفي لكون الامكان صفة ثبوتية في
نفس الامر مصداق مؤخر كما علمت فافهم قال رحمه الله تعالى ونحو ان
القصد الى ايجاد غير المتعين اه حاصله لو كان المعدومات قبل الوجود
لا شيئا فاي شيء يتعلق به القصد وهذا ضروري وانكاره مكابرة وبعضهم
من الفتوحات المكية تقرير هذا الوجه بمقدمات شرعية بان تعالى قد اخبر
الله تعالى سبحانه بانه تعالى حين ارادة الايجاد يامر بالكون فيقول كن فيكون
عقيبه من غير تراخ والامر بالا شيئية له باطل غير معقول والقول بان قوله
تعالى فيكون له كن فيكون اريد به سرعة الايجاد وتمثيل سرعة الايجاد بهذا
القول المستعقب الامتثال لا يلتفت اليه وهذا التقرير قوي لا ينطفي

نوره بافواه

نوره بانواه المعتزلة لقايلين بالمسامحة المذكورة قال قدس سره وجوا
النقض بالمستحيل اه قد عرفت فيما مر اندفاع هذا النقض فان ما هو مستحيل
ليس معلوما لانه معدوم مطلق لا يصلح للتميز والاشارة وانما المعلوم عنوانه
لا معنونه اصلا وهو امر ممكن قال المصنف ره ذايضا ما ذكره حال عن الجامع
اه انت لا يذهب عليك انه ليس فيه تمسك بل استدلال بمقدمات
قطعية لان الممكن في حال العدم معلوم وكل معلوم متميز ومشار اليه ومن
الضروري ان اللاشيء المحض لا يمكن اليه الاشارة وهذا قريب جدا من
الاول وانما ذكر حديث الاحساس نفيهما للنظر كما يذكر النظر للتنبيه على
المقدمات البديهية الحقة البحث الثاني من الخاتمة قوله اللهم الا ان
يقال الثبوت عندهم اه لا جهة للتميز بل المشار اليه بلفظ اللهم والا ان
يقال فانك قد علمت ان الثبوت ليس صفة زايدة على الذوات
المعدومة عندهم قال قدس سره فان الفاعل لا تاثير له في الذات اه
اراد بالفاعل الجاعل الذي يوجد بالارادة والاختيار لا المقتضي مطلقا
فالذوات عندهم في حال الثبوت حال العدم ليس بجعل الفاعل
المريد بل باقتضاء ذات الباري عز وجل بالايجاب قال رحمه الله
تعالى قال الامام الرازي ره انه جهالة بينه وسفسطة ظاهرة اه قال
العلامة القوشجي رحمه الله تعالى من قال منهم باتصاف المعدوم
بالصفات لا يلتزم وجود تلك الصفات بل يقول كما ان الموصوف
معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة كما يقولون رجل معدوم ركب

البحث الثاني من الخاتمة

علی فرس معدوم رکوبا معدوما وبیده المعدوم سیف معدوم یتحرک حرکات
معدومة وعلی راسه المعدوم ملبوسة معدومة ذات الوان معدومة
فح لم یلزم الا القول بالصفات المعدومة للذات المعدومة ولا سفسطة
فیه وهذا کما لقول الفلاسفة المنسوب للوجود الذهنی بکون یخیل رجل کذلک
من وجود کذلک فالمعدوم الخارج الموجود فی الخیال متصف بحرکات
والوان معدومة فی الخارج موجودة فی الخیال والحاصل ان اتصاف
المعدومات لصفات معدومة اتصافا معدوما لایکون مناط ترتب
الاتصاف جائز لا سفسطة فیه لا یقال هذا لا یتصور فی الواجب المتصف
بالصفات فانه لایکون الا اتصاف معدوما ولا الصفات معدومة
ولا الذات فالواجب المعدوم الموصوف بالصفات الکذائیة من
المتخیلات والمتخیلات منتفیة لا ثبوت لها مقصودهم انه لما جاز
کون معدوم متصفا بالصفات المعدومة جوز العقل قبل ملاحظة البرهان
ان یکون واجب کذلک فیقع شک فی وجود الواجب حتی یقدم البرهان
علی ان المعدوم المتصف بهذا الوجه بالصفات المعدومة لایکون
واجبا بالذات فقد خرج من هذا جواز ثبوت المعدوم واتصافه منا
سبا للثبوت بصفات معدومة ثابتة من دون لزوم سفسطة
ولا استحالة قال خلیفة الله تعالی فی الارضین امام الصوفیة الصافین
الشیخ الاکبر قدس سره فی الفتوحات المکیة فی الباب الحادی والسبعین
وثلثمائة فی اول فصوله الممکنات من حیث ان لها اعیانا ثابتة لاموجودة

ساذجة

مسادیته لواجب الوجود فی الازل وکما ان لها لتعلقا سمعیا ثبوتیا لاوجودیا بالخطاب الحق اذا حصلنا وان لها قوة الامتثال کذلک لها جمیع القوی من علم وبصر وغیر ذلک کل ذلک امر ثبوتی وحکم محقق غیر وجودی علی تلک الاعیان وقال فی الباب السادس والخمسین وثلثمائة لما کان الوصف النفسی للموصوف لایمکن رفعه الا ویرتفع معه الموصوف لانه عین الموصوف وکان تقدم العدم للممکنات نعتا نفسیا لان الممکن لایستحیل علیه الوجود اصلا فلم یبق الا ان یکون ازلی العدم فتقدم العدم نعت نفسی والممکنات متمیزة الحقائق والصور فی ذاتها لان الحقائق تعطی ذلک فلما اراد ان یلبس حالة الوجود وما ثم الا الله تعالی وهو عین الوجود وهو الموجود ظهر نعم للممکنات باستعداد الممکنات وحقائقها اعیان انفسها فی وجود موجدها وهی علی حالها من العدم فان لها الادراکات فی حال عدمها کما انها مدرکة للمدرک حال عدمها ولذا جاء فی الشرع ان الله تعالی یامر الممکن بالتکوین فیتکون فلولا ان ثمه حقیقة السمع وانها مدرکة بها امر الحق اذا توجه الیه لم یکن والاوصف نفسها القول لذلک المنعوت بالعدم وقال فی الباب السابع والخمسین وثلثمائة واسمعهم ای الاولیاء المومنین الصادقین نطق الموجودات بل نطق الممکنات قبل وجودها فانها حیة ناطقة دراکة بحیوة ثبوتیة ونطق ثبوتی وادراک ثبوتی اوکانت فی انفسها اشیاء ثبوتیة فلما قبلت نسبة الوجود حیاة بحیوة وجودیة ناطقة بنطق وجودی ادراک بادراک وجودی انتهی کلماته الشریفة فانظر الی هذا الکلام وکل الامور

المقصد السادس

الى الله عز وجل المقصد السادس قوله اعلم ان ههنا مقامين الخ حاصل المقام
الاول ان الاحوال واسطة بين الموجود والمعدوم لا موجودة ولا معدومة
عندهم وعند الجمهور ليست واسطة وهي مندرجة في احدهما وهذا الخلاف
لفظي فان الجمهور يسمون ما له تحقق موجودا وما ليس له تحقق اصلا لا بالذات
ولا بمنشائه معدوما وظاهر انه يبقى ما له تحقق بتحقق منشائه واسطة ويسمونه
حالا واما المقام الثاني فالذي يظهر من تتبع كلام القوم ان الاحوال هل هي ثابتة
لموصوفاتها حالتي الوجود والعدم ام هي ثابتة حال الوجود فقط فالقائلون منهم
بثبوت المعدومات يقولون بثبوتها في الحالتين لموصوفاتها والجمهور ينكرون
ثبوتها حال العدم اما عند اصحابنا الماتريدية والاشعرية فلان المعدوم ليس
بشيء فلا يثبت له صفة ثبوتية واما عند المعتزلة فلان موصوفاتها وان كانت
ثابتة حال العدم لكنها حال الوجود معراة عن الصفات وفيه تأمل والذي يظهر
من ظاهر كلام المحشي هو ان الاحوال مع خروجها عن حيز الوجود هل لها ثبوت كما يكون
للمعدومات عند المعتزلة فهم قائلون بثبوتها والجمهور ينكرونها اما نحن فلانها ليست
موجودة وما ليست موجودة ليست ثابتة واما عند المعتزلة فلانها منفية ممتنعة
فهي ليست ثابتة عندهم وهذا غير مطابق لاقوالهم فان القائل بالحال صدر الشريعة
رحمه الله تعالى ولا يظهر من كلامه ثبوته بهذا الوجه بل يراها معللة بعلة غير موجبة
وقيل باثرها لا ثبوت لها اصلا وايضا لا يظهر من كلام المعتزلة كونها منفية غير
ثابتة ثم في الاحوال خلاف آخر وان احدهما ان بعض قائلي الاحوال يقولون
انها لا تحتاج في ثبوتها لموصوفاتها الى جاعل وهم يزعمون ان تعلق الارادة مبناه

هذا فاسد فان هذا الثبوت امر واقعي فلا بد له من علة جاعلة والاخران صدر
الشريعة رحمه الله تعالى لما زعم انها لا تجب باحداث العلة وبلغ في بيانه مبلغا
وجعلها داخلة في جملة ما يتوقف عليه الفعل الاختياري حتى لا تجب الا بعد تحقق
الاختيار بل الشرط لا في زمانه فان الاختيار نفسه من الاحوال فهو واجب
في زمانه فما حال الموقوف عليه وهذا ايضا فاسد لانه اذا لم تجب ثبوتها لموصوفها
وجاز ارتفاعها حال وجود علتها فنسبة العلة الى ثبوتها وسلبها سواء فثبوتها
بلا مقتض ورجحان احد الطرفين بلا مقتض باطل ضرورة ولتفصيل المقام
موضع اخر قال رحمه الله تعالى حجة المثبتين امران انت لا يذهب عليك
ان الحال اذا كانت ما عرفت لا حاجة الى اقامة الحجة عليها فان ثبوت
الامور الاعتبارية الانتزاعية مما لا خفاء فيه قال رحمه الله تعالى ولا معدوما والا
لاتصف الشيء بنقيضه انت لا يذهب عليك ان العدم ليس على مذهب
مثبتي الاحوال نقيضا للوجود للواسطة والنقيض انما هو رفعه واذ قالوا انها
ليست موجودة فقد اتصف بالنقيض فهذه لازمة عليهم فافهم قال رحمه الله تعالى
قلنا لا نسلم استحالته اي استحالة ان يكون للبسيط بائتلاف الصور تام انت
لا يذهب عليك ان استحالته واضحة لان هذه الصور ان كانت كل واحد منها
عين ما بقي بعد حذف المشخصات من البسيط يلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان
وان كان كل منها جزءا فلا يكون تلك الصورة مطابقة للبسيط ويلزم تجزئة
جزء في الخارج هذا خلف وسيزداد هذا وضوحا ان شاء الله تعالى المرصد الثاني
في الماهية قوله كانه اشار الى ان البحث اه ربما يتراءى انه اذا كان البحث

المرصد الثاني في الماهية

عما يصدق عليه المهية لم يصح وقوعه في الامور العامة لان الامر العام مفهوم المهية لا مصادقها والجواب ان البحث ليس عن خصوصيات المصادق بل عنها بما هي مصادق لهذا المفهوم فجهة البحث كونه مصداقا لهذا الامر العام وبهذا الوجه يبحث عنها في الامور العامة وليس البحث فيها مقصورا على مفاهيم الامور العامة بل عنها وعن مصادقها بما هي مصادقها **قوله** ولعله اراد بالحيثية الحيثية التقيدية قيل هذا التقييد انما هو في نظر الباحث لان حيثيات الموضوع انما هي تقييدات في نظر الباحث فالاولى ان يجعل قيدا الموضوع حتى يكون موضوعات المسائل المهية المقيدة بصلوح الوجود لانه من الظاهر ان الابحاث التي تجري ليست الا ابحاثا مختصة بالمهيات الممكنة ولا تبقيا دل شيء مقيدا بها للممتنعات والواجب جل مجده وكون حيثيات الموضوع مطلقا في نظر الباحث مما لم يثبت بل الذي يدل الفحص عليه ان الحيثيات التي هي من الاعراض المبحوث عنه حيثيات في نظر الباحث فافهم **قوله** لانه اذا كان البحث عنهما اه يعني ان البحث عن الوجود والعدم الخ لكونهما وسيلتين الى معرفته الله تعالى ولنا وسيلتين الا لكونهما عارضين للممتنعات فيكون البحث عنها لكونهما من حيث انهما عارضان لها فيكون البحث عنهما متاخرا عن بحث المهية فلا يصلح وجها لتاخر بحث المهية عن البحث عن الوجود والعدم وذلك ان نقول ان البحث عن المهية لكونها وسيلة وهو من جهة كونها معروضة للوجود وكذا البحث عن الوجود لكونه عارضا له فلكل منهما صلاحية لان تقدم مباحثه على مباحث الاخر فالمصنف نظر الى الاول فقدم مباحث الوجود والعدم وبعضهم نظروا الى الثاني فقدموا مباحث المهية

فتامل فيه

فتامل فيه **قوله** ذلك ان نقول فن الامور العامة اه قيل في تقريره ان فن
الامور العامة من فنون ما بعد الطبيعة الذي موضوعه الموجود من حيث
هو موجود فيكون المبحوث عنه في الامور العامة مقيد القيد الوجود لان الحيثية
المعتبرة في موضوع العلم معتبرة في فنونه وهذا انما يتم لو كانت الحيثية تقييدية
ولو في نظر الباحث والظاهر ان الحيثية اطلاقية والموضوع من دون ان يصير
رياضيا او طبيعيا والاولى ان يقرر ان موضوع علم ما بعد الطبيعة ليس الموجود والبحث
عن المهية غير ما لانها من الاعراض الذاتية للموضوع فالمهية انما يبحث عنها لكونها
من عوارض الموجود فيكون عنها مناخرا عن البحث عن الوجود الذي هو الموضوع
فتامل **قوله** وموضوعه الموجود من حيث موجود قد اعترض عليه اولا بانه لا يصح
البحث عن المقولات وجوابه ظاهر فان المقولات اقسام اولية للموجود فيكون
اعراضا ذاتية لها وموضوع المسئلة قد يقع موضوعه ما هو عرض ذاتي للموضوع
لكن القوم لم يحسبوا بهذا الوجه بل قالوا المقولات بمنزلة الانواع للموجود لكون الموجود
معتبرا في مفاهيمها الراسمة لها والنوع قد يقع موضوع فكذا ما هو بمنزلة والبه
يشير كلام الشيخ في الشفاء فتامل فيه ولا يلزم دخول المنطق فيما بعد الطبيعة
لكون موضوعاته التي هي المعقولات الثانية من الاقسام الاولية من الموجود
بمنزلة انواعه لان البحث هناك بحيثية زايدة على الوجودية وهو الاتصال
فافهم وثانيا بانه يجب ان لا يصح اثبات الوجود لشيء فيه لان الموضوع لا يقع
محمولا واجيب في المشهور بان الموجود ليس هناك محمولا بل موضوعا وقولنا
الواجب موجود باول بان الموجود ينقسم الى الواجب وغيره ولما كان وجود

غيره ضرورياً اقتصر في البيان والدعوى على اثبات احد القسمين وعلى هذا
يكون امثال هذه المسائل من الامور العامة وانما يذكر في الالهيات لكونها مبادي
لمسائل اخرى وارتباطها بها كما يذكر مباحث الدهر في الزمان ونظايره وقد
يجاب بان الموضوع الموجود المطلق والمحمول الموجود الخارجي وثالثها
بانه لا يصح حينئذ البحث عن معدومية المعدوم نحو شريك الباري ممتنع وامثاله
ويجاب عنه بانها ما وله بان الواجب لا شريك له وبان هذه المسايل
ليست مسايل الفن وانما يذكر استطراداً لكن قول المعلم الثاني ان البحث
عن الوجود والعدم الاشياء في الالهي ينافيه بحسب الظاهر فتامل وللمهية معنى اخر
يفهم من كلام الشيخ اه ظاهر هذا الكلام ان المهية بالمعنى المشهور وهو بانه الشيء
هو ما هو يطلق على الوحدة العارضة بعد اجتماع الاجزاء وهذا فاسد بالضرورة
والمحشي ره حمل على انه اصطلاح اخر وبعده عن العبارة ظاهر ونحن ننقل كلام
الشيخ والذي وقع فيه من القيل والقال قال الشيخ في فصل من الفصول التي عقدت
لبيان الحد بهذه العبارة وكل بسيط فان مهية ذاته لانه ليس هناك شي قابل لمهيته
ولو كان هناك شي قابل المهية لم يكن ذلك الشي مهيته مهية المقبول الذي حصل له
لان ذلك المقبول كان يكون صورته وصورته ليس هو الذي يقابله حده ولا المركبات
بالصورة وحدها هي ما هي فان التحديد للمركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد
الشي دال على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو ايضاً قد يتضمن المادة بوجه وبهذا
يعرف الفرق بين المهية في المركبات والصورة والصورة وانما جرى في
المركبات وكل بسيط فان صورته ايضاً ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات

فلا الصورة

فلا الصورة ذاتها الى اخر ما نقل المحشي ره وقد تحير المحصلون في تحصيل معناه
واعترف الخوانساري في حواشي الهيات الشفاء لفساد كلام الشيخ
فان اخر كلامه يدل على ان المراد بالمهية بانه الشيء هو ما هو وعلى هذا فالمهية
هي الذات ولا وجه لتخصيص البسيط بهذا الحكم وليس معنى به الشيء ما هو ما هو
ان يكون ذلك الشيء سببا لكونه هو ما هو حتى يكون التركيب والوحدة
مهية والا لكان الجاعل المقرر الصرف مهية بل معناه ما يكون للشيء عبارة عنه
ويكون حمله مقوما له ان كانت فحينئذ مهية المركب مجموع المادة والصورة
لا هذا التركيب الجامع ووجهه الصدر الشيرازي في حواشيه على الشفاء
بان المراد بالمهية الحد لانه يقال في جواب ما هو واراد بالبسيط ما لا يكون
في قوامه تركيب من المادة والصورة ولا يكون له تعلق بالمادة والموضوع
واراد بالذات الامر الموجود في الخارج وحاصل مقاله ان البسيط
حده ذاته اي حده مطابق لذاته من دون زيادة على ذاتياته لانه ليس
له شيء قابل حتى يؤخذ ولو كان هناك قابل لم يكن مهيته وحده يقال
ذاته بل اريد منها الان ذاته اما نفس المقبول او مركب من القابل والمقبول
فان كان نفس المقبول وكل مقبول صورة ليس تقابلها حدها لانها متعلقة
بالمادة فيجاب اخذ المادة في الحد كما بين سابقا واما المركب فحده ليس
بالصورة وحدها لان الحد ما يدل على جميع المقومات فلا يكون بالصورة
وحدها بل لابد من اخذ المادة في الحد مرتين مرة لانه جزء من المركب ومرة
لتوقف الصورة عليها والى هذا اشار بقوله فيكون هو الحد قد يتضمن المادة

بوجه وقوله وبهذا يعرف الفرق اه يعني به انه لما ذكر من ان الحد لا يقال للمادة
ولا الصورة وان المركب ليس صورته ذاته يعرف الفرق بين الماهية في البسيط وبينها
في المركب وكذا بين الصورة في البسيط وبينها في المركب ويحتمل ان يراد يعرف
الفرق بين الماهية والصورة فيهما وقوله والصورة دائما جزء في المركبات
اه وقع في محل الصالح للفرق يعني ان الصورة دائما جزء في المركب بخلاف البسيط
فان الصورة ذاتها وكذا الماهية اي الحد في البسيط يقابل ذاتها واما المركب
فلا صورتها ذاتها ولا ماهيتها اي احدهما ذاتها اما الاول فظاهر واما الثاني فلان
الماهية ما به الشيء هو ما هو ولعله اراد به هو ما به الشيء هو ما هو في جواب ما هو ينطبق
على الحد وليس المركب هو ما هو الا بالتركيب الجامع والوحدة العارضة له و
ذاته في الخارج ليس الا المجموع المادة والصورة وليس المادة والصورة
ما بهما المركب كيف لا بل في تركيب مخصوص ووحدة مخصوصة فماهيته
اي حده هذا التركيب وهذه الوحدة اي المادة والصورة مع تركيب مخصوص ووحدة
مخصوصة فقد اعتبر في الحد امر زايد على ذات المركب هذا تقرير ما قال في تقرير كلام
الشيخ ولا يخلو عن ارتكاب تكلف فتأمل المقصد الاول في تميز الماهية عما عداها
قوله سلب عروض الشيء عن الماهية من حيث هي اه اعلم ان التقييدات
تقيد بها الموضوع على نحوين احدهما ما يخصص به الموضوع وتقلل افراده
نحو الانسان العالم واجب الكريم وثانيهما ان يكون الموضوع امرا واحدا
او يكون له احكام باعتبارات شتى فيقيد حين الحكم باحد الاعتبارات التي
لاجلها الحكم والتقييد بهذا من القبيل الثاني دون الاول اذ الحيثية لا تخصص

الموضوع

المقصد الاول في تميز الماهية عما عداها

الموضوع لعدم التغاير ففايدة الحيثية الايذان بان الحكم متعلق بمرتبة المثبة وان مصداقه الذاتية وسلبا وثبوتا واذا عرفت هذا فاعلم ان حاصل كلام المحشي ره ان الحكم بسلب العروض غير مناسب في هذا المقام لان هذه المرتبة لا تصلح مصداقا للعروض فيصح في التقييد بالحيثية فافهم قوله قال بعض المحققين يعني المحقق الدواني ره قال الاستاد الحبر العلامة النبارسي رحمه الله تعالى ولعلك ان تاملت وجدتها توجيها حسنا قوله انت تعلم مغايرة حقيقة زيد للضاحك شيئا ما وان كانت آه انت لا يذهب عليك ان مقصود بعض الفضلاء ان الامتياز بين الذاتيات والعرضيات ثابت والخاصة مشتبهة بالفصل والجنس بالعرض العام فعرضية العوارض مشتبهة وليست ضرورية فيحتاج الى البيان ووضع الضابطة فلهذا تعرضوا لها وبينوا ان ما ثبت في مرتبة الذات ذاتي وبالسلب عنها عرضي ومع لا توجه ما اورد المحشي ره نعم يرد عليه ان بعد التعبير عنها بالعوارض يكون الحكم ضروريا لان البديهية والنظرية يختلف باختلاف العنوان فلا يصح التبيين بهذا الطريق فافهم قوله فالاولى ان يقال المراد بمغايرة المثبة اه قال استاذ عصره الحبر العلامة النبارسي رحمه الله تعالى في حواشيه على شرح حكمة العين ان حاصل كون الضاحك عرضا وكون مصداق الحمل غير ذات الانسان واحد ومن البين ان التعرض لم يقع لخصوص العوارض بل عبر بعنوان العارض فيرجع الحاصل الى ان مصداق ما هو خارج ليس نفس الذات وانه عرضي لا ذاتي وهذا لا طايل تحته فتامل قوله لا يخفى انه لا حاجة الى هذا التفسير اه لا ندري ماذا اراد فان المثبة وان لوحظت من حيث هي محضا

عما عداه لا ينسلب عنها عوارضها بحسب نفس الامر فان لملاحظة وقطع النظر لا يغير الشيء عما هو في الواقع ان اراد بسلب العوارض عن تلك المهية الملحوظة سلب الاتصاف بها فهو لا يصدق القضية لعدم المطابقة لما هو الواقع وان اراد سلب ثبوت العوارض في مرتبة الذات فهو بعينه ما فسره الش المحقق قدس سره قوله تحرير بذلك اه يعني ولعله انما فسره بذلك لئلا يتوهم لزوم استحالة ارتفاع النقيضين لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين ولا فساد فيه فان شيئا منهما ليس نفس المهية ولا جزءها وبذا احال الى الش المحقق قدس سره من قبله وهو لا يقبله لان مقصوده دفع التوهم بان المرتفعين ليسا نقيضين لان مرجع ارتفاع المتقابلين الى ارتفاع النفسية والجزئية وذاتية احدهما ليس نقيضا لذاتية الاخر بل كلاهما حكمان ايجابيان قوله وانت تعلم ان مرتبة المهية اه هذه مواخذة لفظية واطلاق المرتبة على الذاتية ليس لتقييدانا ان مرتبة المهية مرتبة الذاتيات او لقال بحصول المهية في مرتبة الذاتيات فلا بد في اطلاق مرتبة المهية على الذاتية فتامل ثم ان الش المحقق قدس سره لم يطلق لفظ ارتفاع المرتبة فلا ثمة شيء حتى يحتاج الى العذر قوله ولو سلم فسلب النقيضين عن المرتبة اه يعني ان استحالة ارتفاع النقيضين لازمة فلا ينفع التاويل لان ارتفاع احد النقيضين نقيض له فاذا كان قولنا المهية من حيث هي مرتفعا كان هذا الارتفاع نقيضا له وهو قولنا ليس المهية من حيث هي او كان حاصل القول الاول ازالي للمهية وقد ارتفع وحاصل القول الثاني الذي هو نقيضه ليس آذانيا لها وقد فرض ارتفاعها فيلزم

ارتفاع

ارتفاع ذاتيته وسلب ارتفاعه ولا شك في استحالة هذا وذلك لان
مفهوما اذا كان معنى احد النقيضين كان نقيضه معنى النقيض الاخر فاذا
كان ارتفاع احد النقيضين بمعنى ارتفاع مفهوم كان ارتفاع النقيض الآخر بمعنى
ارتفاع نقيض هذا المفهوم الذي هو ارتفاعه فقد لزم ارتفاع المرتبة عن احد
النقيضين وارتفاع هذا الارتفاع ولزم الاستحالة فتنبه هذا خلاصة كلام وانت
لا يذهب عليك ان هذا انما يرد على القائل لو اراد بالنقيضين النقيض الحقيقيين
وهو بعيد بنفسه وهذا القائل قد قال انه يرجع الى سلب المرتبة عن النقيضين بجعل
النقيضين سلوبا عنها الذاتية والنقيضان الحقيقيان متصلان او في قوة متصلين فكيف
تقع سلوبا عنها بل براده النقيضان التصوريان اي المفهومان المتباعدان غايته
التباعد بحيث يكون احدهما مرفوعا والاخر رفعا له وينعقد منهما قضية محصلة
ومعدولة موجبتان واذا كان حاصل المحصلة ذاتيا اثباتا للمرتبة كان حاصل
المعدولة ذاتيته لا او هذا ظاهر فارتفاعهما يرجع الى ارتفاع الذاتية عنهما ولا
فساد فيه بوجه من الوجوه وانما احتاج الى هذا لان المعدولة عند وجود الموضوع
مساوية للسالبة على ما اشتهر في المنطق فيتوهم ارتفاع احد النقيضين
ومساوي النقيض الاخر فدفع الوهم بان رجع هذه المعدولة الى محصلة اخرى
في المصداق لان حاصل المهية من حيث هي لا ان لا ذاتي للمهية وهذه المحصلة
ليست مساوية للسالبة البسيط فهذه المعدولة ليست مساوية للسالبة
البسيطة انما المساوي لها المعدولة التي حكم بثبوت السلب في مرتبة العارض
ثم هذا كله انما يحتاج اليه في تقرير كلام القائل واما ان المحقق قدس سره فلم يطلق

لفظ النقيضين اصلا بل لما حكم المصر ره بارتفاع المعدولتين افاد قدس سره بان
حاصله يرجع الى سلب الذاتيه لا الى الاتصاف باحد من المتناقضين الى المتنافيين
ضروري لوجود المهيه التي وقعت موضوعه واما تقرير كلامه قدس سره بحيث
يطلق لفظ ارتفاع النقيضين ثم تاويله بارتفاع المرتبه عن النقيضين ثم الاعتراض
عليه المتعلق بلفظ ارتفاع النقيضين وبلفظ ارتفاع المرتبه عنهما باراده النقيضين
الحقيقيين كما دفع من المحشي ره عجيب جدا قوله وتحقيق المقام ان التناقض اه
يعني ان التناقض قد يطلق على كون النقيضين بحيث لا يصح اجتماعهما في الصدق
ولا ارتفاعهما وهذا يختص بالقضيه وقد يطلق على كون المفهومين في غايه التباعد
بحيث يكون احدهما رفع الاخر وبهذا المعنى يطلق على المفردات حقيقه وحكما فان
اريد الاول فلا يصح الارتفاع اصلا في مرتبه من المراتب ففي مرتبه المهيه يصدق
السلب وان اريد الثاني فيصح ارتفاعهما بل يجب في مرتبه المهيه لان المفهومات
كلها مسلوبه سواء كانت ثبوتيه او سلبيه عن مرتبه المهيه وليس هذا ارتفاع النقيضين حقيقه
اذ لا تناقض بين الموجبه المحصله والموجبه المعدوله هذا حق الاتضاح بما قدمر ان
هذه المعدوله غير مساويه للسالبه بل هو في قوه الموجبه المحصله المحكوم فيها بثبوت
ذاتيه السلب للمهيه فتامل قوله ولعل بعض الاجله من المتاخرين جوز اه ليس
في كلام بعض الاجله المحقق الدواني ره اطلاق جواز ارتفاع النقيضين اصلا
وكلامه نص في اراده السلب الثابت من لفظ السلب قوله فكانه ينادي من
بعيد هذا المنادي بهذا النعوق الغير المفهوم صاحب الافق المبين ووجه كونه نداء من
بعيد ان مقصود هذا المحقق ره انه يفيد سلب ثبوت المفهومات بالنسبه الى هذا

الاعتبار

الاعتبار حتى يسلب بثبوت السلب وليس في هذا ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما وهذا
الرجل معذور في امثال هذه الموردات لما طبع الله تعالى على قلبه لتعبه فحرم عليه
انفهام كلام المحققين والعلماء الراسخين قوله ضرورة ان التناقض من البديهيات
المتكررة تقدم ما له وما عليه فتذكر قوله وورود السلب على النسبة السلبية دون
الايجابية غير معقول كيف ويلزم عند اتحاد الموضوع والمحمول باعتبار النسبة مثليث
القضايا ولم يقل به احد كذا في الحاشية وقد مر من الكلام بالتقييد الطالب البداية
ولبعضهم الذين عن الضلالة فتذكر وان شئت الكلام المشبع فعليك بمطالعة
الحاشية الجديدة للمحقق الدوالي ره قوله قلت لعله اراد بهذه الكلا
اه الاظهر في الجواب ان يقال مقصوده قدس سره اذا لوحظ المهية معمصا
عما يعرضها من الامور المنضمة والمنتزعة لا يكون في هذه الملاحظة مصداقا:
لايجاب شيء من العوارض اذ لا بد في مصداقه من امر زايد على الموضوع فاذا جعل
هذه المهية الملحوظة موضوعا لقضية محمولها العوارض وقصد الحكاية عن هذه ن
المرتبة لم يصدق النسبة وانما صدق اذا جعل الذاتي محمولا ولم يرد ان المهية
اذا لوحظت وحدها من دون ملاحظة شيء اخر واذ محمول القضية يكفي للحكم :
بالذاتيات دون الحكم بالعوارض كيف ويلوح عليه اثار البطلان واما
ظاهر ما افاد المحشي ره ان هناك ملاحظة الذات والذاتيات وليس
ملاحظة ما غيرها فقضيته انه لو لم يكن هناك ملاحظة اخرى لم يصح الحكم بالسلب الصف
اذ لا بد للسلب من ملاحظة المحمول وكذا لم يصح الحكم بالايجاب الكاذب الصف
وينبغي ان يحمل كلامه رحمه الله تعالى على ما قررنا كما يدل عليه قوله والحاصل

والحاصل ان مصداق الحمل اللغوي اه قال في الحاشية اراد بالحمل
اللغوي ما هو المشهور اي صورة ثبوت المحمول للموضوع من حيث حصولها
في الذهن وصورتيه لا من حيث انها حاصل فيه والحق ان الحمل اللغوي تلك
الصور والحمل الحقيقي مصداقها واراد بالصورة من حيث انها حاصلة في الذهن
العلم بهذا الثبوت وحكم الذهن وبالصورة لا من حيث انها حاصلة مرتبة المعلوم
سواء حكم الذهن ام لا فالاول الحمل اللغوي والثاني الحمل الحقيقي وجعل مصداق
الحمل اللغوي ملاحظة المهية وذاتياتها فقط في حمل الذاتيات ومع ملاحظة غيرها في
العرضيات وجعل مصداق الحمل الحقيقي في الذاتيات نفس تقرر ذات
الموضوع فقط وفي العرضيات هي مع غيرها ولا نظر بهذا وجه فان المصداق
بالصدق القضية للمطابقة لها والعلم بالشيء والمعلوم به انما الصدق ثاني للمطابقة
بما هي في نفس الامر اي من دون اعتبار المعتبر وملاحظة الملاحظة وان
كان لبعض احكام نفس الامر انما يحقق في الملحوظ بما هو ملحوظ فمصداق الحمل
الحقيقي واللغوي شيء واحد فمصداق الحمل اللغوي والحقيقي شيء واحد وهو
نفس ذات الموضوع المتقرر في نفس الامر مع قطع النظر عن غيرها في الذاتيات
وفي العرضيات نفسه مع الاتصاف بالصفة وح الحاصل ان المصداق
في الذاتيات نفس المهيات من حيث هي وهي بهذا الاعتبار لم تعتبر فيه شيء
خارج فاذا اريد الحكاية عن هذه المرتبة لم يصدق الحكم الحاكي محمولة العوارض
وانما يصدق محمولة الذاتيات كما قد قررنا فتدبر قوله هذا مبني على ان اللوازم
المعنية لنفسها المهية اه يعني ان في اللوازم مذهبين احدهما ان مقتضيها

نفس المهية

نفس الماهية المنفردة ولا دخل فيه الوجود واليه ميل صاحب الافق المبين
وان كان في كلامه نوع تعارف كما قد مرت الاشارة اليه وثانيهما ان
المقتضي لها الماهية من حيث الوجود فعلى المذهب الثاني نسبة اللوازم
الى نفس الماهية ومقابلاتها نسبة واحدة فيمكن بالنظر اليها نفسها
ثبوت اللوازم وثبوت مقابلاتها مع الدليل وسقط الاعتراض هذا
الحق ان القول بامكان ثبوت مقابلات لوازم الماهية للماهية مكابرة
واضحة ومن الاوليات ان تصور الاربعة الفرد وتصور الاربعة والازدواج
وقد صرح به الشارح المحقق قدس سره في مواضع عديدة من كتبه وامثاله
افاضتها ولا يلزم من اعتبار الوجود في المقتضي امكان ثبوت المقابل
للماهية من حيث هي لان اعتبار الوجود انما هو لاجل انه اذا قطع النظر
عن الوجود يكون الماهية لاشيئا محضا لا يصلح لثبوت شيء من اللوازم ومقابلاتها
لان هناك يصلح لثبوت شيء من اللوازم ومقابلاتها هذا ظاهر جدا فتامل
قوله: فلا يرد عليه انه لا يجري آه هذا انما يرد لو كان مقصوده قدس سره التعميم والظاهر
انه قدس سره تنبيه او لا تنبيه عام وتنبيه ثانيا تنبيه خاص يختص بالعوارض المعدودة
في المتن ولا باس في خصوص التنبيه عما تنبه عليه فتامل: قوله وتحقيقه ان الماهية
من حيث هي اه قد بني الكلام في هذا التحقيق على ان مرتبة المعروض متقدمة
على مرتبة العوارض والمتاخر ليس في مرتبة المتقدم فيصدق سلب العوارض
في تلك المرتبة وهذا التحقيق مما لا طائل تحته فانه لا اثر للتقدم الذي للمعروض
على العارض في صدق السلب عن مرتبة الماهية كيف وكما ان العارض ليس عينها

وجزء للمعروض لذلك المفروض ليس عينا ولا جزء للعارض فكما يصدق سلب
العوارض عن مرتبة مهية المفروض لذلك يصدق سلب المفروض عن مرتبة
العارض لان مصداق هذا السلب عدم العينية والجزئية فكما يصدق ليس
الانسان من حيث هو كاتبا كذلك يصدق ليس الكاتب من حيث هو
انسانا واذا صدق السلب المتقدم عن مرتبة مهية المتاخر كما يصدق سلب
المتاخر عن مرتبة ~~مهية~~ المتقدم علم ان لا دخل للتقدم والتاخر اللهم الا ان يسمى
سلب الذاتية بالتاخر وكون الشيء مقوما عنه ذاتية شيء بالتقدم ويدعي ان
المعروض متقدم بهذا النحو من التقدم والعارض ايضا متقدم بهذا النحو من
التقدم ثم ادعى ان مرتبة المهية التي يصدق هذا السلب عنها طرفها الملاحظة
دون الذهن والخارج لان فيها خلطا بالعوارض وفي هذه المرتبة التعرية
وهذا الشيء عجاب فان الخلط بالعوارض لا ينافي التعرية لانه ليست التعرية
هنا بمعنى ان المهية خالية عنها بل بمعنى ان المهية لم يعتبر مع العوارض وهذا
المرتبة موجودة ذهنا وخارجا فان الاتصاف بالعوارض لا يغير رتبة المهية
من حيث هي فالمهية ليست من حيث هي في حد ذاتها شيئا من العوارض
وان كانت محفوفة بها فهذا السلب صادق في نفس الامر ذهنا وخارجا
وفي الملاحظة ايضا الكاتب الملاحظة وجود امغاير اللوجود الذهني كيف
لو لم يصدق هذا السلب ذهنا وخارجا لصدق نقيضه ذهنا وخارجا وهو الا
يجاب هف فتدبر قوله فان قلت الصدق على المهية من حيث هي آه واداد
تدالفت ما اقدناك في الدرس السابقة سهل عليك الجواب عن امثال

هذه المشكوك

هذه الشكوك فان الاتصاف بالعوارض لا ينافي سلبها عنها في حد ذاتها
فالمهية من حيث هي لو ان كانت متقدمة ومتصفة بالتقدم والملحوظة
لكنها مسلوبان عنها من حيث هي في حد ذاتها وقد اعترف المحشي ره
فيما سيجي من تحقيق الحدوث الذاتي ان العدم في المرتبة لا ينافي صدق الوجود
فافهم قوله علت المهية من حيث هي اه لا يذهب عليك ان الوجود في نفس الامر
لا تخلو عن ترتب العوارض في اي طرف كان كيف ليس الوجود الا منشاء
ترتب الاثار فالمهية في اي طرف فرض يترتب عليها في ذلك الطرف
اثار ويتصف بها فيه وليس تعريتها في الملاحظة الا بمعنى ان يلاحظها ولا
يلاحظ معها العوارض لا ان يلاحظ عدم العوارض معها والا لما كانت الملاحظة
مطابقة لما الملحوظ عليه في نفس الامر واذا كان الامر كذلك فالملحوظ بهذه
الملاحظة مخلوط بالعوارض فلا يصح سلب العوارض عن تلك المرتبة الملحوظ
فقد رجع الاشكال جذعا فالحق ما ذكرنا ولله در الشارح المحقق قدس سره ما ادق
نظره حيث نبه على ان سلب العوارض بمعنى سلب الذاتية لا سلب الاتصاف
حتى لا يتوجه امثال هذه التوهمات ومما ينبغي ان يعلم ان ههنا اعتبارا اخر
اه قد اخترع المحشي ره مرتبة اخرى اعم المطلقة وقد سميها بلا لا بشرط شي وزعم
ان فيها ابهام اجتماع النقيضين كما ان في المطلقة ابهام ارتفاعهما وهذه المرتبة
هي المهية الملحوظ من حيث هي مع قطع النظر عن الخلط والتعرية بان يكون
الحيثية متعلقة بالملاحظة دون الملحوظ يعني ان يكون الملاحظة مطلقة وان
كان الملحوظ قد اعتبر معها عوارض ولواحق بخلاف المطلقة فان الحيثية فيها

متعلقه بالملحوظ ذ زعم بعض اتباعه ولنعبر الله بعض عباراته في مقصد التفتين

ان هذه المرتبه موضوع المهمله القدمائيه ومحمول المحصوره وقد زعم ان هذه المرتبه

ليست واحده ولا كثره ولا كليه ولا جزئيه وانت لا يذهب عليك ان الحيثيه

في المهيه المطلقه اعني المهيه لا بشرط شيء حيثيه اطلاقيه وهذا المحدث

لعبر وعنوان عن نفس المهيه الملحوظه بلا زياده ومن الفطري الاوايل

انه لا للعقل مرتبه من المراتب يكون مطلقا لهذا المطلق كيف وليس في المطلقه

تقيد بوجه من الوجود فلا يتصور مطلق نحو فهاه الملاحظه لو اخذت مطلقه

او مقيده لا لعبر الملحوظ عما عليه في نفس الامر فليس هناك مهيه مطلقه

يكون مطلقه بالنسبة الى هذا المقيد ثم انه لو صح ما ذكر لو حيث تحبس اقسام

القضيه باعتبار الموضوع ولم يذهب اليه عاقل ثم القول بان هذه المرتبه

ليست واحده سخيف جدا لانها لعبر تحققها يكون لها حقيقه مغايره لحقايق

اخرى هي بها هي ما هي وهذه هي الوحده وان اراد انها ليست واحده

بالتشخص ولا كثيره بالتشخص فمسلم لكن هذا ليس من خصايص هذه المرتبه

بل المهيه المطلقه ايضا ليست واحده بالتشخص ولا كثيره بالتشخص واما

ما قال ان فيها ايهام اجتماع النقيضين ففيه ان المطلقه كما ان فيها ايهام ارتفاع النقيضين

كذلك فيها ايهام اجتماعها لانه اذا حكيت عن مرتبه عروض العوارض لها في اتحاد

وجودها لان عروض العوارض ليس الا للشيء من حيث هو لان عروض شيء لا لغير

نفس الحقيقه المطلقه يصح الحكايه بالايجاب والسلب معا اذا كان العارض في

نحو من وجودها دون اخر وليس اجتماع النقيضين حقيقه لان المهملتين لا ست

فضايا

فصار كما بين في المنطق فافهم واعلم انه قال المحقق الدوالي رحمه الله تعالى في تصحيح
تقسيم المهملة الى المطلقة والمخلوطة والمجردة والاستخلاص عن لزوم تقسيم الشيء
الى نفسه والى غيره يمكن ان في الجعل تقسيما للمهملة ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى
غيره لان الانسان وان كان معتبرا من حيث هو الا ان العقل ينظر اليه من غير انظر الى هذا
الاعتبار وتقسيمه الى المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحوين الاولين والمقسم هو طبيعة
الانسان والقسيم هو مفهوم الانسان المعتبر بهذا النحو ولا شك ان الانسان
اعم من الانسان المعتبر بهذا النحو اعني من هذا النحو المفهوم وان كان بهذا العنية هذا المفهوم
يجب الناظر وان في كلامه ان ههنا مرتبة اخرى هي مقسم المراتب الثلث واشار اليه
المحشي ره بقوله وتشمل جميع المراتب الكلية والجزئية واعترض عليه معاصره بان
الانسان من حيث هو هو الانسان بلا قيد وهو طبيعة الانسان بلا تعينه سواء
نظر العقل الى انه بلا قيد اولم ينظر فان نظر العقل الى شيء لا يغير عما كان فكيف
يختلف عمومه ولو كان طبيعة الانسان بلا قيد لصدق ليس بعض الانسان انسانا
بلا قيد ونقول ذلك المحقق لدفعه بان طبيعة الانسان تصلح لان يعتبر من حيث
هي وان يعتبر من حيث التجرد وان يعتبر من حيث الخلط فتلك الاعتبارات
كلها تلحق الطبيعة لا تنفك عن جميعها لكنها في حد ذاتها صالحة لكل فصح جعل
الطبيعة مقسما للطبيعة المعتبرة بتلك الاعتبارات وكونها في نفس الامر
معتبرة باحد الاعتبارات لا ينافي التقسيم وقد بلغ في بيانه طولا عظيما وانت
لا يذهب عليك ان قوله ان طبيعة الانسان تصلح لان يعتبر اه لا يكاد يصح
لان طبيعة الانسان ليس الا الانسان بلا قيد لا غير فالانسان بلا قيد ليس

الا الانسان بلا قيد لا غير فان الانسان بلا قيد ليس شيئا مقيدا بل هو بعينه
الانسان ذا الحيثية حيثية اطلاقية كما قد عرفت وليس هذه الاعتبارات
لاحقة للطبيعة بل اخذ الاعتبارات نفسها والاخران اعتباران زائدان
عليها فافهم وبما قررنا ظهر فساد ما قال الحواسي في توضيح كلام هذا المحقق
ان مهية الانسان اذ حصلت في العقل فالعقل يمكن ان يلاحظها بانحاء مختلفة
احدها ان يلاحظه تلك المهية فقط دون ان يلاحظه كونها ماخوذة مع العوارض
او مجردة عنها سواء يلاحظه في تلك الملاحظة الحالة بهذا المعنى اي كونها غير
ماخوذة مع العوارض او عدمها اولا والثاني ان يلاحظها ماخوذة مع العوارض
والثالث ان يلاحظها ماخوذة مع عدمها واذا كان كذلك فقد صح التقسيم لمهية
الانسان المعتبر بالاعتبار الاول والثاني والثالث ويكون المقسم اعم من كل
واحد من تلك الاقسام في الواقع لا بحسب المفهوم فقط لانه نفس المهية وظاهر ان
نفس المهية قد يكون معتبرة بكل من الاعتبارات فيتحقق في الواقع بدون
كل من الاقسام فيكون اعم وجه الفساد ان المهية الحاصلة في العقل هي
المهية فقط اي الملحوظة من حيث هي من دون اعتبار امر اخر زائد ثم قد
يعتبر معها عروض العوارض وقد يعتبر عدمها معها الا ان هناك مهية حاصلة في
العقل ثم يقيد بالحيثيات وقوله وظاهر ان نفس المهية قد يكون معتبرة ان
اراد به ان نفس المهية يعتبر بهذه الاعتبارات على وجه التقييد حتى
يكون الاعتبارات مغايرة لها فهذا ظاهر كيف والمهية من حيث هي الحيثية
فيها اطلاقية وشرح للنفس المهية ولغير عنها وان اراد بها تعتبر بالاعتبار بان

يكون

يكون نفسها اعتبارا واعتبارات اخر ان فسلم لكن لايلزم منه ان يكون مرتبة عاية من هذه المراتب بحسب نفس الامر فتامل ثم ان الاعتبارات الثلثة اسباب اقساما للمهيته ومطلق المهيته مقسما لها حتي يرد الايراد باتحاد المقسم واحد الاقسام فيحتاج الي الاجابة بل المقصود بيان مراتب المهيته وهذا لايستدعي مقسما مغايرا للاقسام ثم بعد التنزل لو سلم ان هذا تقسيم فالتقسيم لا يستدعي ان يكون هناك المقسم مرتبة من مراتب المهية بل يكفي في ذلك المركب التقييدي الصادق علي هذه المراتب اي المهية الملحوظة باي لحاظ كان من اللحاظات الثلث ونحو ذلك ذلك ان تحمل كلام المحقق الدواني رح علي ما قلنا

قوله اذ لا اقتضاء بينهما يعني ان مصداق موجبات هذه القضايا ذاتية المحمول ومصداق سوالبها سلب الذاتية فالاقتضاء للمحمول ليس في مصداق هذه الموجبة وكذا سلب الاقتضاء ليس في مصداق سوالبها فقول المصدره معناه انه لا يقتضي ليس علي ظاهره قوله فان المقصود في السوال تعيين احد الشيئين اه يرد عليه ان هذا انما يصح اذا كان السوال بالهمزة وام فان السائل بها يعلم تحقق احد الشيئين وانما يطلب التعيين كما صرح به اهل العربية واما السوال بهل فانما هو لطلب التصديق لا لطلب التعيين فكيف لا يكون الجواب بسلبهما جوابا والجواب انه هب ان السوال في موضع اللغة كذلك لكن عرف اصحاب هذا الفن السوال بهل وبالهمزة سواء فالمقصود ان الجواب بسلب النقيضين ليس جوابا حقيقة في عرف هذا الفن وانما يقال له الجواب بالمجاز والتسامح مع انه اذا دفع التردد بين النقيضين المذكورين

بعد بل فالمطلوب احد التصديقين واباء اهل العربية عنها غير ظاهر والذي يظهر من
تتبع كلامهم ان السؤال بالهمزة وام المقصود الاصلي منه تصور احد الموضوعين و
اهل المقصود الاصل التصديق فتامل وقد يقال الترديد في السؤال انما يكون بعد العلم
باحدهما عقلا فان العاقل انما يردد بين الشيئين بعد معرفته احدهما لا بخصوصه
بالجهل انما هو في المعين فالمقصود ازالته والعلم بالمعين وهذا حكم عقلي لا دخل فيه
للوضع واللغة وفيه تامل صادق فا قوله قدس سره وذلك لان الرابط ههنا متاخر عن السلب
اه قلت الحيثية معتبرة في جانب الموضوع وليست رابطة فلا اثر لها في التقديم والتاخير
قلت قد عرفت ان الحيثية اذا لم تكن مقيدة للموضوع يكون ذكرها لكون الحكم على
هذا الاعتبار فهي متعلقة بالحكم فاذا ذكرت بعد السلب يكون مقيدة للحكم المسلوب
فالسلب وارد على الحكم المقيد فيصدق السلب واذا كانت قبل السلب يكون
الحكم بالسلب مقيدا بالحيثية فيكذب فان قلت هب ان الحيثية متعلقة بالحكم لكن
لم لا يجوز ان يكون في صورة الحكم بسلب الثبوت ويكون الحيثية متعلقة بهذا السلب
فالسلب مقيد في القضية سالبة لا معدولة فلا استحالة في صدقها وما قيل ان
السلب لا يتقيد بقيد فقد عرفت انه فاسد قلت لما لم تكن الرابطة مذكورة
وهذه الحيثية متعلقة بها حقيقة اجتمعت هذه الحيثية مقام الرابطة واعطيت
حكمها فلما ورد السلب عليها يكون القضية سالبة واذا قدمت على السلب
يكون موجبة محكوما بثبوت السلب بهذا على انا نقول اذا اعتبرت القضية
سالبة وجعل الحيثية متعلقة بالحكم السلبي لا يصدق ايضا لانه يفيد ان مصداق
هذا السلب نفس الماهية بهذا الاعتبار وليس الامر كذلك فان مصداق السلب

في هذه

في هذه المرتبة سلب الذاتية فافهم **قوله** فظاهر انه ان اريد بالانسانية التي هي بذاته
قال في الحاشية الايراد الاول على السوال ودفعه بان الكلية والجزئية والعينية
والغيرية مرتفعة في هذه المرتبة فلا يمكن اختيار الشق الاول بالنظر الى الكلية والعينية
واختيار الشق الثاني بالنظر الى الجزئية والغيرية والايراد الثاني على الجواب
ودفعه بان ذات الانسان لو لم تكن في بكر يلزم سلب الشيء عن نفسه لا الانسانية
من حيث هي انسانية والكلام فيها انتهى المورد حمل قول المصنف ره قبل على الشبهة
المشهورة النافية للكلي الطبيعي بان الانسانية التي في زيد نفسها في بكر يلزم اتصاف
امر واحد لصفات متضادة لان كل موجود اذا نظر الى نفسه فهو متعين وان كان
غيرها لم تكن الانسانية مشتركة بين الكثيرين لا وجود الانسانية المطلقة وعلى
هذا ان الايراد الاول منطبق على هذا السوال وجواب المحشي غير متوجه والايراد
الثاني متوجه اليه التشنيه لكن لما لم يكن الايراد هذه الشبهة منها وجه اعرض المحشي
ره عنه وقرر السوال بالترديد في نفس الماهية بثبوت العينية بها ولهذا وجه يتوجه
جواب المصنف ره ولا توجه الايرادين كما نبه عليه المحشي ره فافهم

المقصد الثاني

في اعتبار الماهية **قوله** والتحقيق ان هنا اصطلاحين اه قد توهم الصدر المعاصر
للمحقق الدواني ره انه ليس هنا اصطلاحان هذه الاعتبارات بمعنى واحد
معتبرة في اجزاء الماهية وغيرها فان الماهية بشرط لا شيء هي الماخوذة وحدها بحيث
يكون كلما يقارن زائدا عليها ولا يصح حمله على المجموع فالماهية بهذا الاعتبار جزء الا ترى
ان الحيوان الناطق حيث يكون الناطق زائدا عليها منضما اليه ويحصل من اجتماعها
امر ثالث واما من حيث انه عين الناطق بحسب وجوده في الخارج فليس بجزء قطعا

والمهية بشرط لا بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان قطعا اذ كل ما يوجد فيه يكون بعض ما يقارنه في الذهن غير زايد عليها في الخارج كالناطق ولما نحن المفارنين للحيوان في الذهن واما عينه في الخارج والمهية بشرط شيء وهي التي اخذت بحيث يكون ما يقارنها زايدا عليها قد يكون لا واخذ المهية بحيث لا يكون مقارنا لشيء فلا فايدة في اعتبارها وهذا التوهم فاسد لان المهية بشرط لا موجودة في الخارج بحسب الاصطلاح الذي اعتبره هذا الصدر ومتصباب الشيخ وغيره كثيرة بحيث لا تقبل التاويل وقد حكم وغيره ان المهية بشرط لا المقابلة للملحوظة غير موجودة فلا بد منهما من اصطلاحين والكار هذا انا نشا من عدم الاطلاع على كلام الشيخ وغيره وان شيت تفصيل هذا المقام فعليك بمطالعة الحاشية الجديدة للمحقق الدواني رح فانظر فيها بالعين الانصاف عن الجور والاعتساف قوله وتارة لا بشرط شيء اي من حيث هو اه قال في الحاشية في هذا الاعتبار ان الاول ان لا يلاحظ كونه لا بشرط بل يلاحظ نفسه فقط والثاني ان يلاحظ معه كونه لا بشرط شيء فالمحمولية بالاعتبار الاول والجنسية بالاعتبار الثاني على ما يحكم به النظر الدقيق وبهذا النظر جواب اخر عن الاشكال الذي نقل عن فاطيفورياس الشفاء في الحاشية البالية لكن المذكور في الشفاء اظهر في الجواب لان الفرق بين بشرط لا ولا بشرط اظهر من الفرق بين ملاحظة لا بشرط وعدم ملاحظته بل نقول في هذا الا يلزم عدم تكرر الاوسط لانه يختلف ح بحسب العنوان والاختلاف العنوان ليس اختلافا حقيقة فيه فافهم انتهى والشبهة الانية هي ان الجنس محمول على الحيوان محمول على الانسان مع ان الجنس محمولا على الانسان وتقرير الجواب المذكور فيها هو ان الجنس محمول

على الحيوان

على الحيوان من حيث هي الملاحظة مع هذه الحيثية والحيوان المحمول على الانسان نفس

من وراء ملاحظة انه من حيث هو وفيه نظر لان هذه الحيثية اطلاقية ويعتبر

بها عن نفس الحيوان كما ان الثاني عبارة عن نفسه فلا يلزم عدم تكرر الوسط

فان الملاحظة لا تغير الشيء عما هو عليه في نفس الامر وانما افاد المحشي رح معنى

ان يحمل عليه والا فلا فالظاهر من كلامه ان اختلاف العنوان لا ينفي تكرر الوسط

وهو كما ترى فان اختلاف العنوان بغير القضية وقد صرح العلامة الرازي

رح وغيره ان تكرر الوسط اتحاد العنوان في في الكبرى ومحمول الصغرى

فتدبر قوله ضرورة ان الانسان مكتنف بالعوارض اه يعني ان المخلوط

بحسب الاصطلاح الاول الماهية الماخوذة مع العوارض ولا شك ان الانسان

في الخارج معروض للعوارض وان لم يكن معروضا للتشخص فان الانسان

المخلوط بالعوارض موجود في الخارج وانت لا يذهب عليك ان اعتراض

الشارح المحقق قدس سره غير ساقط لان الشخص اذا كان مركبا في العقل

دون الخارج ففي الخارج هوية بسيطة بنفسها متمايزة عن هويات اخرى والماهية

الكلية لا وجود لها على هذا التقدير كما نص عليه الشارح المحقق قدس سره

في المقصد التعيين الا ان يعرض بان نفس وجود هذه الهوية البسيطة اليهاني

الخارج لم يعرض العوارض الا لهذا الهوية البسيطة لا للماهية فان الانسان

المعروض للعوارض غير موجود حتى يلزم وجود المخلوطة ولا يمكن الجواب الا بابطال

هذا الراي ان يتيسر دونه خرط القتاد ولان الحقيقة الشخصية مخلوطة بالتشخص

اه سواء كان طرف الخلط خارجا او ذهنيا فان وجود المخلوطة في الخارج

بلا يندرج يكون طرف الخلط خارجا فالمهية بشرط شي يصدق على ما كان كل من
التقييد والقيد داخلا كما في الفرد وما يكون التقييد فيه داخلا دون القيد
كما في الحصة وقد يكون القيد داخلا فيه دون التقييد وهو التشخص عند من زعم
ان الحقيقة الشخصية مركبة من المهية في التشخص وما يكون من كل من القيد والتقييد
خارجا عنه وهو التشخص عند من ذهب الى ان الحقيقة الشخصية هو المهية النوعية معروضة
للتشخص والحق ان الثلثة الاول امور اعتبارية والموجود في الخارج هو الرابع
كذا في الحاشية اعلم ان حاصل الاصطلاح الثاني ان يوجد المهية وتغير ما يكن
محصلا فهو خذ المهية متحصلة بنفسها بحيث يكون بالعرضه انما يعرضه في الخارج
فيتحصل منها وما يعرضها مجموع مركب بالتهاد في المهية بشرط لا في هذا الاصطلاح
وقد يوخذ بشرط انها متحصلة بهذا المحصل بان يغير داخلا فيه وهما متحد
فهما محصلا اياها وهي المهية بشرط شي في هذا اللحاظ وقد توخذ مطلقة من
ان يحصل بهذا المحصل او يحصل بنفسها فهي منزلة وهي المهية لا بشرط فالذي
اعتبر فيه الاشتراط وعدم الاشتراط وعدم الاشتراط انما النظر اليه لا بد ان
يكون امرا فابلا صالحا لوجودات فيكون عارضا تارة ويكون بشرط
لا ومتحدا او محصلا اياه فيكون بشرط شي ويكون محصلا مطلقا عنها فيكون
لا بشرط ثم في التشخص مذهبان احدهما ان التشخص موجود خارجي متعين
بنفسه والمهية الكائنة موجودة يتعين به وثانيهما ان المهية متعين بنفسها في
الخارج الوجودات بناء على ان ما به الاشتراك نفسه ما به الامتياز والتشخص
امر اعتباري بغير العقل وليس مناط التميز والشخصية الا نفس المهية الموجودة بوجود

واذا عرفت

واذا عرفت هذا فنقول لا يصح اخذ الاعتبارات بحسب الاصطلاح الثاني في
الماهية بالنسبة الى التشخص على كلا المذهبين واما على الثاني فليس هناك
تشخص يعتبر محصلا وهو ظاهر واما على الاول فلان التشخص امر منتزع بنفسه
لا يصلح لنوع الشركة فلا يصلح المعروض تارة والاتحاد اخرى فالاستدلال الى المحشي
ره وجود الحقيقة الشخصية على وجود المخلوط بحسب هذا الاصطلاح محل تامل والاولى
ان يستدل بوجود النوع ان ثبت موجودية الكلي الطبيعي لان حصته مخلوطة بفصله
بحسب الاصطلاح الثاني ثم ان التشخص على ما يسمى به مجموع الماهية والعوارض المشخصة
اي اللازمة للمشخصة مثل الاين والمقدار والشكل ويجعل النوع مبهما بالنظر الى
تلك العوارض متحصلة اياه وتارة يوجد النوع بشرط لا اي متحصلا بنفسه متحصل التشخص
اي بالمجموع اي بل من النوع وبشرط لا اخر منه وغير محمول عليه وقد يوجد لا بشرط
فيصح حمله عليه مع الاتحاد المحض فلو استدل بهذا التشخص على وجود المقيسة بشرط
لا شيء لم يكن يفيد الكل لا يصلح هذا التوجيه كلام المحشي ره لا باء الحاشية كما
لا يخفى قوله فان الماهية المجردة كالمعدوم المطلق اه يعني ان اعتبار الماهية مجردة
عن اللواحق والعوارض لا يمكن بحسب الواقع لا ذهنا ولا خارجا فان الوجود لا يخلو
عن الاتصاف بصفة ما فليس الماهية مجردة مما له فرد بل الذهن يعتبر الماهية
المخلوطة مجردة وفردا لها فلا وجود الا لما هو مجرد فرضا كالمعدوم المطلق
ليس له فرد الواقع الا ماله فرد بحسب الفرض فقط وبهذا الظهر ان الخلاف
لفظي اه يعني ان دعوى وجود الماهية مجردة بحسب الحقيقة لا يمكن بما لا يصح
من عاقل وانكار الوجود الفرضي ايضا لا يصح من عاقل فالظاهر ان مراد النافي

نفي الوجود بحسب الحقيقة ومراد المثبت اثبات الوجود العرضي الا انه
ح يصير البحث عن وجوده واقامة الدليل عليه قليل الجدوى كما قوله وممّا ينبغي ان
يعلم ان الماهية قد توخذ مجردة عن بعض العوارض المشخصة كما في الانسان
نوع او المنوع عنه كما في الحيوان جنس قوله ولعلها هي الماهية لبشرط لا بالاصطلاح
الثاني الا ان في الاصطلاح الثاني البحث عن المنوع والمشخص من حيث الذات
لا المنوع من حيث هو منوع والمشخص من حيث انه مشخص وهنا تجريد عنها
من حيث هو مشخص ومنوع انتهى اعلم ان المراد في الاصطلاح الثاني من الماهية
لبشرط لا الماهية من حيث انها تحصلت بلا زيادة المرتبة المبهمة من حيث
اي مع اعتبار امر زايد وهي اعتبار صلوح ايقاع الشركة بين الانواع واعتبار
ابهامه بالنسبة اليها قوله في جواب الشك المشهور هذا الشك على القاعدة
المشهورة ان حمل الاول على الثاني والثاني على الثالث يستلزم حمل الاول على
الثالث قوله ان الجنس انما يحمل على طبيعة الحيوان اه قال في الحاشية الحيوان
الذي هو جنس لبشرط التجريد عن من حيث هو منوع والمشخص من حيث هو مشخص
والاشتراط بالنسبة الى غيرها حتى المنوع والمشخص لا من حيث هو مشخص
فقولهم الماهية لبشرط لا جنس مادة ولا لبشرط جنس لا ينافي ذلك انتهى هذا التكلف
غير مجد فان المراد في من الماهية لا لبشرط تحصلها بالمحصل وتحصلها بنفسها بل مبهمة
التحصل وان كان مراده من التجريد عن المنوع من حيث هو منوع والمشخص
من حيث هو مشخص هذه المرتبة فحق لكن هذا ليس الماهية لبشرط لا بحسب الاصطلاح
الثاني وان اراد به تحصلها من دون اعتبار منوع من حيث هو منوع ومشخص

من حيث

من حيث هو مشخص فليس بهذا الاعتبار جنسا فانه لا يحمل بهذا الاعتبار فافهم حاصل
الجواب ان المحمول عليه الجنس الحيوان من حيث اطلاقه وصلوحه لايقاع الشركة
والحيوان المحمول على الانسان نفسه فلم يتكرر الاوسط وبهذا مع اثباته على
ان الكلية وانواعها لا تعرض الا لامر قد اعتبر فيه الاطلاق والوحدة الذهنية
لا ينفع مادة الشبهة اذ لقائل ان يقول موضوع المهملة محمول على الحيوان
لا بشرط شيء والحيوان لا بشرط شيء محمول على زيد مع ان مفهوم موضوع
المهملة لا يحمل على زيد ومن البين ان المحمول عليه بهذا الوصف هو الحيوان
المرسل لا بشرط شيء وهو المحمول على زيد فلا بد من تقرير جواب آخر والحق
ان محمول المحمول على ثالث انما يكون محمولا عليه اذا كان الاول محمولا على كل
افراد المحمول على الثالث حتى يندرج الثالث وليس كل محمول المحمول محمولا
فافهم ولكن من الشاكرين قوله لانه ان اراد بالحكم بهذا الاستدلال مبنى على
ان المراد بالحكم الايجاب كما هو الظاهر لانه المستلزم للوجود دون الحكم السلبي
فان قلت قد حقق المصرح وانه قدس سره من قبل ان امتناع اجتماع النقيضين
نحل السوالب قلت كان ذلك تحققا عندهما وبهذا اقول صاحب القيل ذلك
ان تحمل الحكم على الاعم وتتم الاستدلال على الوجود الفرضي فان الحكم السلبي
لا يخلو عن الوجود الفرضي فتدبر قوله قلت المدعى اثبات الوجود للماهية
المجردة مطلقا اه ان اراد ان المدعى اثبات الوجود المطلق لها بحسب
نفس الامر يرد عليه ما مر من المخبر عنه انها مثل المعدوم المطلق لا وجود لها
اصلا وان اراد ان المدعى اثبات الوجود الفرضي والواقعي لها فالمدعى

ضروري غير قابل لوقوعه مسئله فلا القيد اختلاف العنوان بهذا الوجه قوله ولا يخفي
ان العوارض الخارجية اه يعني ان المراد من العوارض الذهنية ما يعرض الشي
في الذهن فظاهر ان الوجود الذهني فان الذهن ظرف عروضه اعلم ان العرض
الذهني لفظ مشترك بين هذا ومقابله اعني ما يكون ظرف عروضه الخارج
عرض خارجي وبين ما ذكره المعترض اي ما يجعل الذهن وصفا له ومقابله
ما يكون وصفا له من دون اعتبار الذهن بحسب نفس الامر عرض خارجي والمعترض
حمل العوارض الخارجية والذهنية في كلام القائل على المعنى الثاني فاعترض
والمخبر حمل على المعنى الاول لدفع الاعتراض وهو الذي اشار اليه بقوله
وبعد وضوح الحق اه قوله لان الوجود الخارجي اه قد مر الكلام فيه مشبعا فتذكر
قوله لا شك ان كل موجود خارجي اه قال في الحاشية وذلك لان الاوصاف
الانتزاعية على الوجود الخارجي والاوصاف الانضمامية لا يترتب على الوجود
الذهني اصلا كذا في الحاشية عدم ترتب الاوصاف الانضمامية على الوجود الذهني
مما يشهد به الاستقراء وان لم يقم عليه برهان وقد يدعي فيه البداهة قوله اما اذا
كان ذهنيا اه التركيب الذهني يتصور على وجهين الاول ان يجد الشيئان في الخارج
ويوجدان بوجود واحد والذهن يحلله الى شيئين فيوجدان بوجودين متغايرة
كما حكى الاردبيلي في حواشي شرح التجريد جماعة وعلى هذا وجد والطائفة بوجود الشخص
ظاهر الاستترة فيه الا ان الاتحاد في الوجود بهذا النحو مما يحصله الضرورة والبرهان
والثاني ان يكون الموجود في الخارج هو نه بسيط والعقل ينزع عنها مفهومين
فيقيد احدهما بالاخر فيحصل مركب مطابق لها وليس لهذا المفهومين وجود في الخارج كما ذكر

فذلك كره

قدس سره في مبحث التعين وعلى هذا الاصح وجود المطلق في الخارج فتأمل **قوله** والحق ان الاشخاص اه يعني ان الاشخاص عبارة عن الحقيقة النوعية المتمايزة في الخارج بالوجودات وليس بينها شيء وراء الحقيقة زائد عليها بل نفسها بانه الامتياز كما ان نفسها به الاشتراك والتعين المنتزع امر انتزاعي لا دخل له في ضرورتها متمايزة وما نقل عن الفارابي ان الوجود والتعين واحد اراد به ما ذكر يعني ان حصص الموجودية بالوجودات الخاصة متعين وهذا هو مختار المحققين لكن لا بد من دليل عليه وعلى هذا وجود المطلقة ظاهر وقوله بل نفس الحقيقة النوعية مخلوطة بالتشخص لم يرد به ان مناط ضرورتها هوية الاختلاط بالتشخص فان التشخص امر اعتباري لا دخل له في شيء كالوجود المصدري بل اراد به ما ذكرنا لكن لما كان الوجود المصدري والتشخص منتزعا عنه عبر عنها بهذا العنوان كما عبر البعض عنها بالحقيقة النوعية مخلوطة بالوجود فافهم قال في الحاشية وجود المخلوطة في الخارج لا يستلزم الخلط في الخارج بل يجامع الخلط في الذهن كما ان المخلوط في الذهن من حيث مخلوطيته في الذهن يستلزم الخلط ولا يجامع الخلط في الخارج يريد ان التشخص لما كان بتجرد انتزاع الذهن فالخلط الذي يستدعي شيئين انما يكون في الذهن اذ ليس في الخارج الا الحقيقة المتعينة بنفسها من دون خلط او كلامه مبني على ان التشخص من المقولات الثانية كالوجود المصدري وقد مر الكلام فيه مستوفى قال في حاشية متعلقة بقوله ان الاشخاص ليست مركبة لا في الذهن ولا في الخارج الجزء الخارجي يمتنع ان يحمل على الكل وعلى الجزء الاخر والجزء الذهني يجب ان يحمل على كليهما فالتركيب من الماهية والتشخص

ليس تركيب خارجيا ولا ذهنيا فان الماهية لا تحمل على التشخص وتحمل على المتشخص والتشخص
لا تحمل على كليهما فالحقيقة المتشخصة نفس الماهية ملحوظة بالتشخص وهو وصف انتزاعي
مبدء الامتياز كما ان الوجود وصف انتزاعي مبدء الآثار وقد جعل المحققين
هاهنا وصفا انتزاعيا ومع ذلك جعله مبدء الامتياز وهذا الكلام ظاهري والتحقيق
ما ذكرناه قوله كما ان الوجود وصف انتزاعي كلام ظاهري والحق ما ذكره المحقق
ره في الهمم صدر الاول واسفنا ببيانه ان مبدء الآثار الوجود الحقيقي فتذكر وما
ذكر في ابطال التركيب الذهني كلام متين الا ان للخصم ان لا يقنع عليه فانه
لا يرى هذا المفهوم الانتزاعي بعينه مفيد الامتياز بل يزعم ان هناك امرا موجودا
بسيطا غير صالح الاشتراك ومنشأ لانتزاع هذا المفهوم المشترك
وعدم صدق الماهية عليه غير ظاهر بل يدعي الصدق ويرى الهوية المتشخصة عبارة
عنه فتأمل قوله والثاني اعتباره من حيث هي آه هذا الاعتبار هو الذي اختير عنه
الفرق بين هذا الاعتبار الاول ان الاول لم يعتبر فيه شي وان كان معه الف
قيود غير معتبرة وفي هذا الاعتبار عدم ملاحظة اعتبار شي من القيود وان
كان معه الف قيود معتبرة وهذا اعم من الاول فانه كما يصدق على ما لم يعتبر فيه
شي من القيود كذلك يصدق على ما اعتبر فيه ولم يلاحظ هذا الاعتبار وانت
قد عرفت ان تغير الملاحظة وعدم لحاظ شي لا يغير الملحوظ عما هو عليه فالماهية نفسها
من دون اعتبار شي تارة يلاحظ بهذا العنوان وتارة يلاحظ وبغير عدم
ملاحظة اعتبار وليس مرتبة من الماهية يكون اعم من نفس الماهية نعم هاهنا مركب تقييدي
يكون اعم ومتباينا للاعتبارات الثلثة قوله الثالث اعتبار الماهية مع ملاحظة

عمومها فال

عموما قال في الحاشية اعتبار العموم مستلزم لاعتبار الماهية بعنوان لا بشرط شيء
بل هو متضمن له ولهذا لم اجعله اعتبارا اخر ثم العموم في اعتبار العموم ليس فهذا
قال المحقق شيء واحد وهذا ان الاعتبار ان عنوان له وليس الامر كما زعم
فانك قد عرفت ان الحيثية في الماهية لا بشرط شيء اطلاقية تعبر عن نفس الماهية
بلا زيادة واما الماهية حيث العموم فتعبر عن ماهية متمايزة في الذهن عن الافراد
معروضة لوحدة ذهنية زائدة على نفس الماهية المرسلة ولهذا قالوا القضايا
الطبيعية قضايا ذهنية ولهذا لا يسري احكام الافراد اليها فالماهية المرسلة
لها اعتباران اعتبار في الذهن مجردا عن الافراد بحيث لا يسري اليه احكام
الافراد واعتبار اخر متحقق في ضمن الافراد وهو موضوع المحصورة والاعتبار
الاول يعبر عنه بالماهية من حيث العموم وبها من حيث الاطلاق وبها من
حيث الوحدة الذهنية ولهذا زيادة تفصيل ستطلع عليه ان شاء الله تعالى
قوله وهي بهذا الاعتبار كلي طبيعي المشهور ان الاصطلاح على ان الاعتبار
الاول كلي طبيعي قال الصدر الشيرازي في شرح الهداية الاثيرية الكلي
الطبيعي نفس الماهية بمعنى انها يعرض لها الكلية في الذهن والله اعلم بحقيقة الحال
المقصد الثالث في تحقيق المثل الافلاطونية المشهور ان افلاطون ذهب

المقصد الثالث في تحقيق المثل الافلاطونية

اي المعنى المشهور بين المتاخرين ان افلاطون قائل بوجود ماهية لا بشرط شيء
مجردة عن العوارض لكن ليس الامر كذلك بل اذا حقق قوله يرجع الى وجود
الماهية مجردة عن العوارض المادية متشخصة بتشخص مفارق عن المادة ويؤيده
انه قال الماهية موجودة عالم المجردات والموجود لا يخلو عن عوارض لان الوجود

مبدأ الآثار ونقل عنه الشيخ المقتول انه رأى حين التجرد جلباب البدن افلاكا نورية

وهذا يؤيد ما ذكره المحشي ره ولا يلتفت الى تأويل العلامة انه رأى الوالا مجردة بعضها

فوق بعض كالافلاك واما ما استدل به المتأخرين لابطال ان يكون مادياً

في فرد لا يمكن تجرده لانه لو استغنى لا انه امتنع اماديته وان احتاج لذاته يلزم

مادية كل فرد فظاهر السقوط لان الماهيات عند الاشراقيين كليات مشككة

مختلفة بالفقر والغنى بالنسبة الى المحل في انحاء الوجودات فانهم قوله

وانسان معقول ابدي مفارق انه قال في الحاشية هذا يدل على ان افلاطون

ليس بقائلا بالازلية ويدل ما اشتهر عنه للقول بالحدوث للعالم فما نقله المص

رح وغيره ليس صحيحا اريد ان نقل الازلية غير صحيح وانت لا يذهب عليك

ان كلام الشيخ ساكت عن القول بالازلية لا انه يدل على عدم القول به ثم

نقل الحدوث عنه محمول على الحدوث الذاتي كما صرح به الفارابي في كتاب

الجمع بين الرايين فلا ينافي نقل المصرح وغيره عنه الازلية قوله ويقولون

ان الانسانية معنى واحد انه قد حسب المتأخرون من هذه العبارة افلا

طون قابل لوجود الماهية مجردة عن العوارض والتشخصات في عالم الامر

وتبقى مع بطلان كل تشخص وقد صار هذه النسبة مشهورة حتى يسمى الماهيات

المجردة بالمثل الافلاطونية وليس الامر كما حسبوا بل مراد الشيخ انهم يقولون

ان الانسانية الواحدة المشتركة بين هذه الاشخاص للانسانية اخرى

مخالفة بالحقيقة اياها موجودة في عالم اخر في اشخاص ابدية وتبقى مع بطلان

هذه الاشخاص والدليل عليه ان الشيخ في صدد نقل قول الفلاسفة المتقدمين

في عالم

في عالم المثال حيث قال ورد ل ما انتقلوا من المحسوس الى المعقول شوّشوا وظن قوم ان القسمة توجب تشبيهاً الى اخر ما نقل المحشي رحمه الله تعالى وهذا الكلام صريح في انهم يقسمون الانواع الى افراد محسوسة وافراد معقولة والله اعلم بمراد عبادة قوله الطبائع الازلية الابدية اه يعني ان المراد في اطلاق القوم لفظ المثل في بحث المهية المهيات المجردة عن الاشخاص وان كان وهذه النسبة غلطا كما نبه هو رحمه الله تعالى قوله وفي تفصيل العوالم عالم المثال المثال وسط بين عالمي الغيب والشهادة هذا عالم شريف لطيف من عالمنا هذا والاجسام التي نشاهد في هذا العالم كثيفة كثيف بالنسبة الى عالم المجردات فهي ذو خطين خط من الاوصاف اعني كما يتقدر ويتطول والعرض والعمق وخط من اوصاف المجردات ويطبق الاجساد المثالية فالان تطبق اجساد عالمنا كالسير من المشرق الى المغرب في بعض ساعة ويقولون الصور المثالية صور متعلقة غير متعلقة بمادة عالمنا وغير حالة في شيء ويقولون ان في هذا العالم حورا وقصورا وجنانا وانهار او نيرانا وحيات وعقارب ويقولون ان النفس الناطقة بعد خراب البدن تبقى في هذا العالم متعلقة ببدن مثالي شريف او خسيس على حسب استعداد انها المكتسبة من الاعمال الحسنة والقبيحة وتلتذ في هذا العالم بالحور والقصور او تعذب بالنيران والعقارب والحيات وبعض الاشجار على حسب الاعمال الصالحة والسيئة والعلى مرادهم بهذا الشجر شجرة الزقوم التي اخبر الله تعالى به في كتابه وليس هذا قولا بالتناسخ لانه انتقال من جسد عنصري

الى جسد اخر متولد فمثل تولد الاول ليستكمل به كما كان يستكمل بالاول وبهذا ليس جسدا
متولدا عنصريا مغايرا للاول حتى يكون تناسخا بل هو جسد في عالم اخر مسوى
حسب ما يقتضيه الاحوال ويتعلق به للجزاء والمتاخرون مقصورين فهمهم لم يفهموا
قولهم على ما هو عليه فنسبوا اليهم القول بالتناسخ واشتهرت هذه النسبة فيما
بينهم وشاعت دعوى لاشراكهم بها والقول بعالم المثال لعالم المثال قول
نفر عليه زمرة الصوفية الكرام قدس الله تعالى اسرارهم ولتفصيل الكلام
فيه عرض عريض لا يليق هذا الكتاب قوله لعل المدعى امكان وجود فرد
مجرد اه وما كان ممتنعا عند العقل لا يمكن اثباته بالكشف كما لا يمكن اثباته
بالعقل والمراد بالعوارض ليس مطلقا العوارض الماديه فحاصل الدليل
ان الانسان مثلا عوارضه المادية ليست له في نفسه فانه قابل للمقا
بلات فيجوز ان يوجد في الخارج خاليا عنها ولو بعد ذلك خلوه عنها في
العقل كذا في الحاشية وهذا حق الا انه لا بد من التميز بين ما هو ممتنع في نفس الامر
والعقل مصيب في الحكم بالامتناع وبين ما العقل يخطي في الحكم بامتناعه
فان العقل المتوسط ربما يحكم بامتناع شي وهو ممكن في الواقع بل واقع
قوله لا الماهية المجردة عن جميع العوارض كما اشرنا اليه قال في الحاشية
ولو سلم ان ذلك الفرد بخصوصه قابل للتفاوت كما حل المصنف
قدس سره بها الكلام عليه فيجوز ان يكون على وجه البدلية انتهى يعني ان قابليته
على وجه البدلية فالماهية المطلقة قابلة على وجه الاجتماع فتدبر قوله وهذا الاجرى
في لوازم الماهية انت لا يذهب عليك ان هذا غير ضار لانه لم يدع ان الماهية

المقصود

المطلقة قابلة لجميع المتقابلات حتى سلبات اللوازم وكيف يدعيه عاقل بل
انها قابلة للمتقابلات في الجملة وان كانت واحد منها من لوازم الشخص فتدبر

قوله اما على التقدير الاول اه انت تعلم ان من قال باقتضاء الماهية من حيث الوجود
اللوازم لا يقول بان الماهية قابلة لها ولا لمقابلها بل انما يقول بان الماهية اذا قطع
النظر عن وجودها ليس شيئا اصلا فلا تقتضي شيئا لانه من العوارض التي لا يمكن ثبوتها
الا للشيء المحض وكما لا يصح الاقتضاء مع قطع النظر عن الوجود لا يصلح القابلية
فانها ايضا من اللوازم وبالجملة لا يجوز عاقل ان ماهية الاربعة قابلة للفردية فتامل

قوله واما على التقدير الثاني اه القائل بهذا ايضا لا يقول باقتضاء الماهية للوازم الا
حال الاختلاط بالوجود وليس الفرق بين المذهبين الا بان صاحب المذهب
الاول يرى الوجود من شرط الاقتضاء وصاحب هذا المذهب انما يجعله مصاحبا
واما ثبوت اللوازم حال الوجود وصدق سلبها لفقدان الموضوع حال عدمه و
عدم قابلية الماهية لمقابلات اللوازم لا حال الوجود ولا حال العدم وصحة سلب اللوازم
عن مرتبة الماهية بمعنى انها ليست عينها ولا جزءها فمتفق بين كلا الفريقين فافهم
قال في الاشراق حكماء الفرس كلهم متفقون اه قال الصدر الشيرازي يا
لم يبين صاحب الاشراق ان هذه المثل هل هي من نوع ما هي ارباب له او لها
المبدائية فقط والحق الاول والنظر انه لا وجه لكون هذه المثل موافقة بالحقيقة
لما هي ارباب له كيف وانهم يقولون ان هذه المثل عقول مجردة عن الشكل
والمقدار فكيف يكون رب النوع للمقدار مقدارا مع ابائه عن التقدير نعم اورد
حجة على الموافقة النوعية هي ان في الوجود انسانية متشخصة معروضة

للالوان والاشكال وهو الانسان الطبيعي والثانية من حيث هي هي الكلي
الطبيعي موجود بالعرض عندنا والثانية كلية لها وحدة بها لا يأبى عن الصدق
في الحمل على كثيرين وهذا الشخص عقلي بنحو نسبته الى التشخصات الحسية فتلك
الانسانية اما قائمة بنفسها في عالم الامر او قائمة بالاذهان وهو محال والا لزم
ان يكون صور الجواهر اعراضا فتعين الاول وهو المطلوب وهذه الحجة شعرية
اما اولا فلان وجود الانسانية متشخصة بتشخص لا يأبى عن الاشتراك ومتصفة
بالكلية ممنوع بل المتصف بالكلية الماهية من حيث هي بشرط وجودها في الذهن
عند من يرى الكلية والاشتراك من المعقولات الثانية او في نفس الامر
عند من يريها من لوازم الماهية الغير السارية الى الافراد بل نقول وجود امر
مجاز عن الافراد صالح للاشتراك بينها مما يحيله العقل المتوسط المرتاض
بالفلسفة فان هذا المجاز له وجود غير وجودات الافراد فله تشخص مغاير لتشخصات
الافراد بناء على المساوقة بين الوجود والتشخص كما اعترف به هو ايضا واذا
كان ذلك المجاز متحاز التشخص مغايرا لتشخص الافراد بناء على المساوقة
بين الوجودين فكيف يصح صدقه على الافراد وبعبارة اخرى هذا المجاز اما متحد
مع الافراد الحسية في الوجود والتشخص فاين التجرد عن عوارض الافراد
المتشخصة الحسية واما مباين لها في الوجود والتشخص فاين الحمل والصدق
عليها واما ثانيا فلانا سلمنا وجود الانسانية الكلية لكن لم لا يجوز ان يكون في
الذهن ولا استحالة في كون شيء واحد جوهرا بحسب ماهيته وعرضا بحسب
خصوص وجوده الذهني كما قرر الشيخ واما لزوم كونه مندرجا تحت الكيف

والجواب

والجوهر فقد عرفت ما قالوا في جوابه واما ثانيا فلان هذا الوهم قائم بهم في ارباب الانواع
جواهر واما الاعراض فلا يلزم منها ان يكون لشيء واحد جوهرا وعرضا بل نقول في
الاعراض ان لا يكون لتلك الارباب من نوعها ولا يصح قيامها بنفسها في
عالم الامر والازم ان يكون لشيء واحد جوهرا وعرضا مع ان هذا القائل صرح
بان السواد والطعم لها فرد مجرد عاقل ومعقول واما ثالثا فلانا سلمنا ان
الانسانية الكلية ممتازة في الوجود مجردة عن العوارض المادية لكن لا يلزم
منه ان يكون جوهرا عقليا لم لا يجوز ان يكون هذا الوجود الشبيه بالوجود الذهني
في عدم ترتب الاثار فلا يكون عقلا ومعقولا وان زعم ان الشيء المجرد عن
العوارض المادية اذا كانت موجودة كانت عاقلة ومعقولة فيطالب بالبرهان
ولو سلم بناء على ان مناط العالمية التجرد فانما يسلم في الامر الموجود المترتب
الاثار حتى يكون وجوده له على زعم الفلاسفة واما عالمية امر موجود غير مترتب
الاثار فلم يذهب اليه احد من الفلاسفة ولا من المتكلمين وان زعم ان الوجود
الغير المترتب الاثار مع القيام بنفسه غير معقول قلت هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين
فتدبر ثم اقاموا حجة اخرى هي ان الحركات الصادرة المختصة بالانواع لا بد لها من
مبدا ثابت مع الامور المتجددة من لوازم الامثال وليس هذا المبدا طبائع تلك
الانواع القائمة بموادها لانها متجددة ولا بد من ثبات هذا المبدا بالضرورة فلا بد للحركة
الطبيعية من مبدا ثابت مع الامور المتجددة بتوارد الامثال موجود بوجود غير
وجود هذا المتجدد والا لزم التسلسل لان طبائع الاجسام متجددة فثبت ان
في الوجود عقلا نسبتها الى افراد هذه الانواع على السواء وهذا العقل هي صور بها

المتجددة بما هي ما هي لان الافتقار اليه في العقل يستلزم الافتقار في الوجود والقوام
لان الايجاد بعد الوجود وايضا لانه في كل حركة من بقاء الموضوع والهيولى وحدتها
جنسية كما حقق والطبيعة متجددة والجسمية متقومة بها والمتقوم بالمتجدد اولى
بان يكون متجددا فلا بد من واحد ثابت الذات يحفظ به الطبيعة مع تبدل
الخصوصيات فالموجود الطبيعي من النوع ينتظم ذاته من جوهر عقلي ثابت جوهر
متجدد هيولاني فلا محالة يكون طبيعة كل فرد متجددة الوجود بهذا الجوهر اتحادا معنويا بكون
فاتها ذاته وفعلها فعله وهذه الحجة مبنية على ما ذهب اليه القائل ان الاجسام تتحرك
والفرد التدريجي في الطبيعة للطبيعة موجود من الابتداء الى الاخر وبينه مباينات
ومبنيته مذكورة في الاسفار وهذه الحجة شعرية لانه بعد تسليم المقدمات لا يلزم
الا وجود جوهر عقلي واما انه متحد الحقيقة مع ما هو رب له فلم يلزم واما قوله فلا محالة
يكون طبيعة كل شخص اه فان اراد بالاتحاد المعنوي الاتحاد بحسب الحقيقي فهو
دعوى من غير دليل وتفريع ما لا يلزم من المتفرع عليه وان اراد نحوا اخر من الاتحاد
فهو انه مطالب بكشفه وبيانه لا بقبيله الاتحاد النوعي ثم الحجة منقوضة بوجود مبادي
قوله وليس هذا المبدأ الا طبائع تلك الانواع اذ يجوز ان يكون مبدأ الحركات نوع للطبيعة
الباقية مع توارد الامثال واستحالة علية الواحد النوعي غير مسلم الا في العلة
الفاعلية وليس علل الحركات الفاعلية اياها الطبيعة بل المحض الحق جاعل
حقيقة كما اعترف به هو نفسه فالاولى ان يقول الطبائع المتجددة لا بد لها
من مبدا ثم لم لا يجوز ان يكون علة الحركات الطبيعية امرا متجددا هو الطبيعة
المتجددة وعلة الطبيعة المتجددة الحركة على وجه غير دائر بان يكون نوع من الحركة

ثم الحجة منقوضة بوجود مبانيا

معلولا

معلولا لفرد من الطبيعة معلول القطعة اخرى سابقة عليها وهكذا الى غير النهاية
كما قد صور الشيخ في الحركات الطبيعية وسلسلة الحالات الغير اللائمة وقد اعترف به القائل
صحة فح لاحتياج الى مبدا ثابت لا للحركات ولا للطبايع المتجددة ومنها في قوله لان
الافتقار اليه في الفعل اه ممنوع وتوقف الاتحاد على الوجود وان كان مسلما
لكن لا يلزم منه توقف وجود ما يتوقف فعله على شيء على ذلك الشيء بل قولهم الذي
سلمه هذا القائل ايضا النفس مجردة واما وجود امادي فعلا لظاهره ينافي ذلك
ومنها في قوله وايضا لابد في كل حركة اه لان ابقاء الموضوع بوحدته مسلم ولا يلزم ان
يكون تلك الوحدة غير متعينة فيجوز ان يكون الهيولى بوحدة الشخصية المبهمة المستحفظ
بوحدة الصورة بالنوع موضوعة للحركة وقد بين في موضعه ان وحدة الهيولى
وحدة شخصية لا جنسية وقوله والجسمية متقومة بها والمتقدم بالمتحد اولى
بان يكون متحدا وفيه ان الجسمية انما متقدم بنوع الطبيعة المستحفظ بتوارد
الامثال والمتحد اشخاصها فيجوز ان يكون بنوع الجسمية وبه ومنها في قوله فلا
محالة يكون طبيعة كل شخص متحدة الوجود بهذا الجوهر لان الاتحاد في الوجود
يستلزم الاتحاد في الشخص فح يلزم ان يكون لشخص الطبيعة القائمة
بكل فرد متحدة مع العقل المذكور وجودا وشخصا فلا تجدد لهذا العقل فافهم
ومنها لو سلم ما ذكره بقوله والضرام تجدد فوقوع حركة في الوجود اذ لابد للحركة من موضوع
متشخص باق والجسم ليس باق بوحدته الشخصية ولا جزء من اجزائه الشخصية
لتجدد الطبيعة والجسمية متجددة بتجددها على زعمه والهيولى وحدتها جنسية
كما ادعى ولا يكفي بقاء هذا العقل المدبر لانه ليس موضوع الحركة فكيف يجوز ان

ان يكون شي متعلقا بالمادة ويكون لا في المادة هذا عجيب فانه لا استحالة عندهم في كون
شيء واحد مجردا وماديا فالصواب ان يقال كيف يجوز وجود شي من دون
تشخص قوله لان الموجودات معقولة للمبدا الاول اه قال في الحاشية
يعني ان الموجودات زمانية كانت او غير زمانية حاضرة عنده تعالى ومعلوم
له تعالى بالعلم الحضوري والموجودات حاصلة في ظرف الدهر وليس فيها
مضي واستقبال بل كلها حاصلة في الدهر معية دهرية وليس فيها تغير وتبدل
بل التغير والتبدل بالقياس الى الزمان وكلها من حيث انها معبرة ومثالها
من حيث انها صور علمية وبمثل الافلاطونية المذكورة في مبحث العالم هي الصور القائمة بانفسها
وقد ذكروا في الطالبها ما ذكر وانتهى والحاصل ان الموجودات كلها معلومة للباري
عز وجل بالعلم الحضوري فهذه من حيث انها معلومة تسمية ارسطو صورا ذهنية
وافلاطون صورا قائمة بانفسها وهذا ليس بشيء فان الفارابي مصرح بكونه علمه
عز وجل علما حصوليا والصور العلمية قائمة بذاته تعالى ومن تامل في زبر القوم لا يخفى
عليه ذلك واما القول بالعلم الحضوري فمن من مخترعات الشيخ المقتول والمتاخرين
فالمشائية ينفرون عن هذا القول بل يقولون لا بد ان يكون علمه تعالى قبل وجود المعلومات
علما فعليا كما يتصور البناء اولا ثم يأتي على حسبه في الوجود بل مراد الفارابي ان
نسبة القول بقيام الصور بانفسها الى افلاطون غير صحيحة بل هو ايضا قائل
بحصول الصور في ذاته تعالى وتسميتها بالمثل فلا مخالفة الا في اللفظ دون
المعنى فتامل في هذا التوفيق ولما انجر الكلام الى ان علمه تعالى بسلسلة الممكنات
حضوري ام حصولي قلنا ان نذكر نبذا من الكلام لتبيين حقيقة الحال وكيفيته

تحقيق ان علمه تعالى حضوري ام حصولي

ما قيل

ما قيل او يقال ان القوم سلكوا في هذا الوادي من غير دليل وكلت مطية افكار
هم في هذا السبيل فنقول انه علم ان اما نصر دابا على ذمها الى ان علمه تعالى بسلسلة
الممكنات حصولي واستدلوا بان العلم حصول المعلوم للعالم فعلم الباري تعالى
اما لحصول المعلومات الموجودة في الاعيان بهذا الوجود العيني فيكون علمه تعالى
مكتسبا عن هذه الموجودات فلا يكون فعليا متقدما على الايجاد واما لحصولها
قبل هذا الوجود ولا يكون هذا الحصول الا وجودا ذهنيا فصور المعلومات كلها
حاصلة في ذاته تعالى قد شاهدها اولا ثم اوجدها على حسب هذا العلم وما جوز
بعض محققي الشهود من كون علمه تعالى انفعاليا مكتسبا عن الموجودات
توهما ان الصفة الكمالية يجوز اكتسابها عن الممكن المصنوع كالخالقية فانها صفة
لا يتصف بها الا بعد وجود المخلوق فهذا جهل شنيع وقول فظيع وقد ختم الله تع
على قلبه الوجل حيث انزف فيه عبادة العجل فقد رسخ في قلبه تكذيب الحق وتصديق
الوهم وتمكن ذرية الشيطان من عمله فاحترق في نار جهله اولم يفهم تصحيح التصحيح
ولم يسمع القول الصحيح ان الله سبحانه وتعالى خالق بالارادة والاختيار و
بريا عن الايجاب والاضطرار ولا شك متزعزع في الانظار وللافكار ان
سبق العلم من شريطة الاختيار والخلق الاضافي ليس من صفات الكمال
بل هو من المنتزعات بعد اتصافه تعالى بمبدأ الذي هو من نعوت الجلال
فقياسه صفة العلم على الخلق الاضافي تلبيس وتدليس وادون من قياس
ابليس وقد وقع في ابطال هذا الراي اقوال منها ما قال ما قال النصير الطوسي
في شرح الاشارات القول بارتسام الصور يحيل بكون الواحد فاعلا وقابلا

وقول بكون الاول الاول موصوفا بصفات حقيقية غير اضافية ولا سلبية وقول
بكونه محلا لانه الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بكون المعلول الاول غير
مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف
كلام القدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور بذواتها والمشائين
القائلين باتحاد العقل والمعقول والمعتزلة القائلين بثبوت المعدومات باشتراك
الاسم فان لفظ القبول قد يطلق على مطلق الاتصاف وقد يطلق على القوة الاستعدادية
والقابل بمعنى المستعد لا يجوز ان يكون فاعلا بخلاف القابل بمعنى الموصوف فانه
يجوز ان يكون فاعلا واللازم فيما نحن فيه ليس الا هذا المستحيل الاول واجاب الصدر
الشيرازي عن الثاني بان الممتنع انما هو قيام صفة كمالية غير سلبية ولا اضافية
وتلك الصور ليست صفات كمالية علوه ومجده بذاته لا بلوازمه انتهى ولعل
في تأييده من كلام بهمنيار وهذا الكلام لم يحصل الى ان قال العلم من الصفات
الكمالية وقد حصل بهذه الصور وغاية ما يقال من قبلهم ان الكمال كمالان
كمال ذاتي يكمل به ذاته من الوجوب والوجود وهو غير لازم فان الوجوب والوجود
والوحدة ونحوها نفس ذاته تعالى واللازم قيام صفة كمالية يثبت به كمال زايد
على كمال الذات ولا استحالة فيه فتامل فيه واجاب الصدر الشيرازي
عن الثالث بان صدور تلك الصور على ترتيب علّي ومعلولي كما بين الموجودات
العينية الصادرة عنه تعالى فلا يلزم التكثر في ذاته تعالى وفيه انه ليس مقصود
الطوسي الزام صدور الكثرة عن الواحد حتى يجاب بما قال بل انما مقصوده
الزام كونه تعالى محلا لصفات كثيرة ممكنة معلولة زائدة والفلاسفة يحاشون

عن زيادة صفة واحدة فكيف بزيادة صفات كثيرة وغاية ما يتخلص له انه
فرق بين كمال الذات في وجوده ووجوبه وبين كمال زائد على الكمال الذاتي
والمستحيل انما هو قيام صفات مكملة للذات دون ما هو كمال بعد كمال الذات
فتامل فيه واجاب عن الرابع بان يكون المعلول الاول مباينا غير منفصل
لازم للذات غير بين الاستحالة وان اراد به كونه محمولا فهو غير لازم والجواب عن
الخامس بان الايجاد بتوسطه الامور الذهنية الحالة غير بين الاستحالة بل
الايجاد على هذا النمط عين الكمال لان الايجاد بتوسط العلم والارادة عين
الكمال اللائق بجنابه تعالى لكونه رافعا للايجاب والاضطرار فتامل ومنها
ما قال الشيخ الكمال المقتول ان الصور المرتسمة في ذاته تعالى كمال له سبحانه
لكونها ممكن فيكون بالقوة ومنشأ القوة انما يكون بوجود ماله وبه يرتفع به القوة
يكون كمالا له فهي كمال له فح ان حصلت تلك الصور اجمع دفعة لزم صدور الكثرة
عن الواحد الحقيقي وان كان بينها ترتب علي ومعلولي يكون اتصافه تعالى
بالصور الثانية متوقفا على اتصافه تعالى بالصورة الاولى وقد كان الاتصاف
بالثانية كمالا له فيكون منفعلا في تحصيل كماله عن ممكن ومستكملا به اجاب
عنه الصدر الشيرازي بوجهين اولا بالنقض بصدور الموجودات الخارجية
لتوقف خلق المعلول الثاني على المعلول الثاني على المعلول الاول
الممكن لئلا يلزم صدور عن الكثير عن الواحد الحقيقي ويمكن الاعتذار عنه
بالفرق بين الخلق والعلم فان العلم من الصفات الكمالية فيلزم الفاقة
في الصفة بالكمالية عند صدور الصورة الثانية بواسطة الصورة الاولى

واما الخلق فهي صفة اضافية تنتزع عنه العقل والصفة به فلا استحالة في توقفه على
امر اخر وان اراد بالخلق مصدرية فمصدرية ليس متوقفا على صدور المعلول
بل هو سبحانه في تمام القدرة وبانه الخلق والايجاد واتمام تفصيل الفيض
الى المعلول الثاني بلا واسطة لعدم قبوله الفيض كذلك لنقص في جوهره لا لنقص
في القدرة وثانيا بانه لا قوة اصلا هناك ولا امكان للصورة بالنسبة
الى الله تعالى بل الصور كلها لوازم لذات الاول سبحانه وح لا انفعال
وانما لزم الانفعال لو كان هناك انتقال من معقول الى اخر وانت لا يذهب
عليك ان المقصود ان الشيخ المقبول ان في حد ذاتها ممكنة وليست ثابتة له في
حد ذاتها وهي مبدا للانكشاف ولو لم تكن الصورة لم يكن هناك انكشاف
الاشياء لو بانها شانه فهو كمال فلو كان الاتصاف بالثانية بواسطة
الاولى لزم استكماله بالممكن وغايته ما يمكن ان يتمحل في الجواب ان الاستكمال
بالغير الذي هو صفة صفاته الكمالية لا نقص فيه انما النقص الاستكمال بممكن
منفصل فتامل فيه ومنها ما قال بعضهم او لا ان حصول هذه الصور ان كان بعلم
سابق فهذا العلم اما ان يكون بالصورة فيتحير الكلام ويتسلسل واما لا بالصورة
بل بنفس ذاته فليقبل اولا ان نفس ذاته تعالى كافية في الانكشاف فاي
حاجة الى الصورة وان كان لا عن علم لزم صدور المعلولات عنه تعالى
وهو جاهل بها ثم يكون عالما بهذه الصور تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا ولك ان تقول في الاعتذار بان حصول هذه الصور لا عن
علم وارادة بل بالايجاب اذ لا اختيار له سبحانه في الاتصاف بالصفات

الكمالية

الكمالية ولا يلزم منه ان تنقبض هذه الصور وهو حاصل لان قبض هذه الصور
نفس العلم بها فليس هناك جهل نعم غايته ما يلزم ان لا يكون هذه الصور في مرتبة
الذات لكن لا يلزم منه ان يكون الجهل في هذه المرتبة او لا في مراتب اخرى
فتامل فيه وثانيا بان هذه الصور جواهر او اعراض وعلى الاول يكون موجودا
خارجيه فيتوقف على صور اخرى فيتسلسل وعلى الثاني يكون محلا وفاعلا
ودفع هذا الثاني بان اراده بالجوهر ما يكون قائما بنفسه وبالعرض ما يكون حالا في
ذاته تعالى سبحانه وبهذه العناية ينتظم الكلام واندفع ما اجاب له الصدر
الشيرازي من ان صور الجواهر جواهر وصور الاعراض عنده اعراض وهذا باطل
بحته ولا يلزم من الجوهرية الوجود في الخارج فان الجوهر ما من شانه وجوده
الخارجي ان يكون لا في موضوع والجواب من قبلهم ما مر من ان كون الواحد
محلا وفاعلا لا استحالة فيه الا اذا كان المحل مستعدا فافهم ومنها ما قال الصدر
الشيرازي اولا انه مهد مقدمات الاولى الوجود لا يدرك الا بادراك
حضوري اذ لا مثال للوجود الا نفسه بخلاف المهيات اذ لها مثال مطابق
بالحقيقة وبعبارة اخرى الموجود الخارجي بما هو موجود خارجي لا يحصل
في العقل والثاني العلم الانساني عبارة عن حصول مهية الشيء فلا بد من
انحفاظ المهية ولتعدد الوجود وهذا انما يتصور في مهية غير الوجود والثالث
ان التاثير والتاثر والعلية والمعلولية ليس الا ايجاد الوجودات
بمعنى ان المهية من حيث وجودها يؤثر في المعلول من حيث وجوده على
ما علية المعتبر ولكن من المشائين الثالث ان العلم التام بالعلة بما هي

ما عليه المعتبرون من امثالهم ان علة تستلزم العلم التام بالمعلول بما هو معلول
واذا تمهد هذا فنقول الواجب جل مجده عالم بنفسه فيكون سلسلة الممكنات
معلومة بهذه الجهة فاما ان يكون بارتسام صورها في ذاته تعالى وهو باطل
بالمقدمة الاولى واما ان يكون نفس وجودها العيني وهو المطلوب ولا يذهب
عليك ان ما قال في المقدمة الاولى من ان الوجود لا يجوز ارتسامه في
الذهن ممنوع وما قال الوجود لا مثال له ليس فوق اعادة الدعوى كيف والصورة
عبارة عن المعلوم الحاصل المتشخص بالتشخص الذهني واذا كان الموجود
بالذات هو الوجود ويكون معنى واحدا مشتركا في الكل يكون هو الماهية لانه
هو ما به الشيء هو هو بالوجود كما انه لو وجد في الاعيان وتشخص بتشخص عيني كذلك
يمكن ان يوجد في الذهن ويتشخص بالتشخص الذهني ويصير مبدا للآثار
ولا نظر فيه ان يقال الموجود الخارجي المتشخص بالتشخص الخارجي سواء كان
نفس الوجود او غيره لا يمكن ان يحصل في الذهن والا لزم صيرورة الجزئي
كليا وهو من هذه الجهة متعلول له سبحانه فيكون معلوما من هذه الجهة ولا يمكن
حصوله في الذهن فلا يكون العلم بالارتسام وهذا الوجه قريب جدا مما قاله
المحاكم انه يلزم ح اي على القول بالارتسام تخصيص القاعدة الكلية وهي
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بالمعلول الذي عدا الجزئيات ويرد
عليه ما يقال في الصحيح تولهم الجزئيات لا تدرك الا بالعلم الكلي ما تسقط ثم انه
قال لبيان المقدمة الثالثة لا يصح ان يقال ان الادراك العلة باي وجه
يستلزم ادراك المعلول والا انتصار من لوازم الماهية ولا ان ادراك العلة

بوصف العلة

بوصف العلة يوجب ادراك المعلول بوصف المعلولية اذ لا فايدة فيه ولا خصوصية
بجانب العلة بل من جانب المعلول ايضا لزوم بعد الاعتبار بل يعني ان العلم بالعلة
بخصوصها التي بها علة يستلزم للعلم بخصوص المعلول لانه من لوازم ذات العلة لانها
تقتضي معلولا معينا بخلاف المعلول فانه تقتضي علة ما لا بخصوصها ولا يذهب عليك
ان غاية ما لزم من اقتضاء العلة معلولا معينا الاستلزام بين المعلول العلة و
المعلول المعين في الوجود لكن لا يلزم منه استلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول
وانما يلزم لو كان المعلول بخصوصه لازما بينا للعلة وهو ممنوع ونحوز ان لا يكون
العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وان كان وجوده اما لاستحالة العلم بالمعلول كما
قالوا في العلم بالجزئيات الحادثة بما هي جزئيات متغيرة بالنسبة الى البارى
عز وجل او يكون له علة لكن يكون مغايرة لعلة الوجود فتامل وثانيا ان
تلك الصور اما لوازم له تعالى باعتبار وجوده الذهني او وجوده الخارجي
او للماهية مع قطع النظر عن الوجودين الاول والثالث محالان اذ لا وجود
له تعالى في الذهن ولا ماهية له غير الوجود وعلى الثاني يلزم ان يكون موجودة
في الخارج لان اللوازم الخارجية لا تكون موجودة في الخارج عارض بلزيد ما
خارجية الاول لا يذهب عليك ما فيه اما اولا فلا انتقاضه بالعلم الارتسامي
القايم بالنفس لان الصور القايمة بها اما عوارض ذهنية او خارجية او للماهية
مطلقا والاول والثالث باطلان بالضرورة لان النفس لا تتصف
بها في الذهن وعلى الثاني يلزم ان يكون الصورة موجودة في الخارج واما
ثانيا فنفرق بين اللوازم الخارجية وبين اللوازم للموجود الخارجي وليست

لوازم خارجية حتى يلزم وجوده في الخارج ومن الجائز ان يكون الشيء موجودا في
الذهن ولازما لموجود خارجي لوجود الذهني كما هو في عروض الصور للنفس واما
القول بان الباري تعالى متصف بالعلم في الخارج كما ان النفس متصفة وفيه مر انه يبطل
الوجود الذهني للصور مطلقا والكلام ههنا في خصوص علم الواجب تعالى بعد تسليم مطلق
الوجود الذهني فافهم وثالثا يلزم على تقدير الارتسام صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي
لان الصورة الثانية ان صدرت عنه تعالى بواسطة الصورة الاولى وقد صدر
بوساطتها المعلول الاول لزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي واما لم يصدر بواسطتها
لزم صدور الصورتين عن الواحد وانت لا يذهب عليك ان للصورة اعتبارين
نفس ذاتها من حيث هي مع قطع النظر عن القيام واعتبار قيامه بذاته تعالى
والصافية تعالى بها فهي بالاعتبار الاول واسطة في وصول الفيض منه تعالى
الى الصورة الثانية وبالاعتبار الثاني واسطة في ايجاد المعلول الاول ضرورة
ان خالقية اياه بما هو عالم به وهكذا في بواقي الصور وان العاكل صورة عقلية
كلية وان تخصصت بالف قيود ولان مناط الجزئية الاحساس او العلم الحضوري
فلو كان علمه تعالى بالصورة لمن ان يكون الجزئيات غير مدركة وهذا اشكال
مشهور منا على المشائين على قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي
ثم قال ولا يلزم بسبب هذا اخرهم فانهم بالغوا علما من الامور وانما يقول العلم
الحضوري خصوصا وهو ليس من ضروريات الدين وصفتا السمع والبصر وان
كان مبناهما الكشف ما ولان بالعلم بالمسموعات والمبصرات كما نقل عن بعض معظم
اهل السنة والجماعة رفع الله تعالى اعلامهم وخذل اعداءهم وهذا شيء عجاب

فانه على ما قرر

فانه علي ما قرر يلزم ان لا يكون الجزئي بما هو جزئي معلوما والعلم بكل ذرة جزئية او
كلية من ضروريات الدين والانكار كفر البتة واعلم ان هذا القول منهم في غاية
الشناعة والامام حجة الاسلام رضي الله تعالى عنهم حكم بكفرهم بسبب هذا القول
وقال الشيخ الاكبر خليفة الله تعالى في الارضين خاتم فص الولاية رضي الله تعالى
عنه في الباب الرابع والخمسين وثلثمائة من الفتوحات المكية وكان
المشركون اسعد حالا من اصحاب الفكر فانهم اثبتوا في كل حين عين ما دعاهم
الله انه له المنزلة العليا وهولاء قالوا ان الله تعالى لا يعلم ما نحن عليه حيث
قالوا انه تعالى اعظم من ان يعلم الجزئيات بل علمه تعالى بالاشياء علم كلي
وهو ان العلم ان في العالم من ان يتحرك ويسكن لا انه يعلم ان زيدا تحرك وهو
المتحرك عند زوال الشمس هذا اعطاهم ذكرهم فمن هنا يعلم ان المشرك
اسعد حالا منهم فقد دريت ان المشائين نفوا العلم بالجزئيات على وجه الجزئية
وانما اثبتوا العلم بالكليات فقد كفروا بلا شك لكن المتاخرين المحسنين
الظن بهم تداركوا كلامهم بحيث لا يلزم نفي العلم بالجزئيات مطلقا حتى
يخرجوا عن الكفر والانكار العلم بالجزئيات واني اذكره حكاية من دون تغيير
ان هذا قولهم وللمحسن الظن بهم هو اشنع حالا من المشركين فالذي قيل في
تاويل كلامهم وجهان الاول انهم لا ينكرون علم الاشخاص على وجه التشخص
لكنهم يقولون ان الصور التي هي مبدا ادراك فيها كلية وهذا هو المراد بقولهم
انه يعلم الاشخاص المادية بوجه كلي لا ان المعلوم والمنكشف الوجود الكلية
دون الاشخاص وسيجي تفصيل هذا ان شاء الله تعالى الثاني ان الكلية كما

نطلق على تجوهر العقل الاشتراك لذلك نطلق على التجرد عن الاحياز والزمان
والمادة والصور العلمية للباري عز وجل كليات بهذا المعنى لا بالمعنى الاول
فح لا يلزم ان لا يكون الجزئيات معلومة على الوجه الجزئي بل انما يلزم ان يكون
مبادي الكثرة فيها صور المجردة وانت لا ريب عليك ان كلامهم باحد
هذين الشقين وان لم يكن يخرج عن الكفر لوارادوه لكن لا يستقيم على اصولهم كما
يظهر من تتبع كلامهم واذ قد بلغ كلامنا في تنقيد كلام المشائين الى هذا المقام
وقد علمت في اثناء الكلام انه خارج عن نهج الصواب فلنوجه العنان الى
تحقيق ما هو الحق فاستمع فاتلي عليك بسمع القبول وبه بصر السموم في هذا المسلك
كالقبول فنقول اذ لا علمه سبحانه وتعالى بسلسلة الممكنات فعلى متقدم على
ايجاده تعالى وجودها لان هذا الصنع العجيب والترصيف المحكم الغريب
الذي يعجز العقول عن ادراك حكمة ذرة واقعة في الوجود خصوصا العجائب
التي اودعت في هذا النوع الانساني تدل دلالة واضحة على ان له صانعا
بحكمه وعلمه ولا ينافي الكار هذا الا من عمي في البصيرة وضلال في العزيرة والنص
ان صانع العالم قادر مريد والارادة لا يكون الا بعد العلم فالعلم اذن مقدم
على الايجاد ثم نقول فح لا سبيل الى ان يكون علمه تعالى بسلسلة الممكنات
علم حضوري فان العلم الحضوري الذي اخترعوه ليس الا المعلوم الحاضر بوجوده
الخارجي فالعلم نفس المعلوم الموجود في الخارج فهو غير مقدم على الوجود والا
يجاد ولا سبيل الى القول بان علمه تعالى عين المعلول الاول مع ما فيه من
صور العالم الحاضر عنده كما ذهب اليه النصير الطوسي اذ يلزم ح ان لا يكون

العلم

العلم بالمعلول الاول متقدما على الايجاد وان لايكون المعلول الاول مخلوقا بالا
رادة والاختيار وهذا الكفر صريح وقال النصير الطوسي في تصدير هذه التشنيع دراية
القطيع العاقل كما لا يفتقر في ادراكه لذاته الى صورة غير ذاته كذلك في
ادراك ما يصدر عنه الى صورة غير صورة هو بها هو واعتبر من نفسك انك
تعقل شيئا بصورة تصورها وتستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك بمشاركة
من غيرك وذلك فان تعقلها لا بصورة اخرى والا تسلسل فاذا كان
حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة من غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة امر وليس من شرط كل ما يعقل ان
يكون المدرك محلا للصورة المعقولة لانك تعقل ذاتك مع انك لست
محلا لها بل من شرط الادراك الحصول لك فان حصلت هي لك على
جهة اخرى غير الحلول تعقلها من غير حلول فاذن المعلومات الذاتية للعاقل
الفاعل لذاته حاصل من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون حالة
فيه وان القدم هذا فنقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين
ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين ولما ان ذاته علة لذاته
كذلك عقله لذاته علة لعقله بالمعلول الاول فاذا حكمت بكون العليتين اعني ذاته
وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من تغاير اصلا فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول
الاول وعقل الاول اياه شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا
الاول والثاني متصورا فيه وكما حكمت بكون التغاير بين العليتين اعتبارا محضا فاحكم
بكون المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير

احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر
العقلية تعقل بالبس معلولات لها لحصول صورتها ولا بوجود الا وهو معلول الاول
الواجب كانت صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها
والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما علمه فاذن لا يعزب عنه مثقال
ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة انتهى وانت لا يذهب حصب
عليك من انواع السخافة اما اولا فلان عدم الاحتياج في ادراك الصادر
عنه الى امر زائد عليه ممنوع عنه ولا بد من اقامة الدليل ولا ينفع الاعتبار من نفو
سنا في ادراك الصورة صفة من صفاتنا غير مباين عنا فلا يلزم من كفايتها
كفايته نفس بالصادر عنه وليس كفاية الصورة في الادراك لصدورها عنا ولو
تبارك بل بعدم المباينة قوله وليس من شرطه اه مسلم لكنا نقول يجوز ان
يكون من شرط الادراك احد الامرين العينية او الحلول وكونه صفة والقدر
المشترك بينهما عدم المباينة وقوله بل من شرط الادراك الحصول لك قلنا
الحصول لك تطلق ويراد به الوجود منك وتطلق على القيام بك وتطلق
على عدم القيام بالغير ويجوز كون شرط الادراك الحصول لك بالمعنى الاخرين
فقط اي الحصول من غير مباينة بل بان يكون عينا لك وصفة قائمة بك
بل الظاهر هو هذا لا النحو الاول من الحصول ضرورة ان العلم من الصفات
للعاقل قوله فان المعلولات الذاتية اه قلنا ان اراد بحصول المعلولات
للعاقل الفاعل الوجوب منه فمسلم لكن يجوز ان لا يكفي الادراك بل لا بد من

الحصول

الحصول باحد الوجهين المذكورين واما اراد ان المعلولات قائمة بالعاقل
الفاعل فظاهر ان لا قيام له بالوجود الخارجي بل لا بد من حصول الصور فلا ينفع
ما هو بصدده واما ثانيا فلانه بنى كلامه على ان العلم ان العلم بالعلة علة للعلم
بالمعلول ولم يتعين بعد بل لو سلم فانما يسلم اللزوم وبرهان الا ان شاهد على
ان العلم بالعلة لا يلزم ان علة للعلم بالمعلول بل مقابل قد يكون معلولا للعلم بالمعلول
ثم ان كلامه لا يتوقف على هذا بل فيما نحن فيه الامر كذلك لان العلم اذا كان
صفة زايدة فيجب ان يكون معلولا للباري عز وجل وعلم الباري تعالى بنفسه ذاته
فالعلم بالعلة المعلول الاول علة للعلم بالمعلول الاول فتامل واما ثالثا فلان
قوله فاذا حكمت بكون العليتين اه ممنوع فان وحدة العلة لا يستلزم وحدة
المعلول لم لا يجوز ان يكون شيئان متباينان معلولين لامر واحد فيجوز ان يكون
العلم بالمعلول الاول مباينا له ويكونان معلولين لذات الباري عز مجده
ويكون المعلول الاول صادرا بواسطة العلم المتعين به فلا يلزم صدور
الكثرة عن الواحد وايضا قد سلم في قوله ان الاول عاقل لذاته اه ان بين
ذات الباري تعالى وتعقله لذاته تغايرا باعتبار المعتبرين فيكفي لصدور
الكثرة فيجوز كون المعلول الاول والعلم به متباينين في الوجود ويكونان صادرين
عن جاعل احدي الذات متكثر بالاعتبار واما رابعا فلانه يلزم ان يكون ادراكه
للمعلول الثاني والثالث معلولا للمعلول الاول متاخرا عن وجوده واي
شناعة فوق هذا واما خامسا فلان كلامه اذا حقق يرجع الى ان علمه تعالى
حضوري بالمعلول الاول وبالصور القائمة به ولا شك ان الصور القائمة

موجودة بوجود ظلي مباينه للموجودات الاصلية بالهوية ويلزم ان لا يكون الهويات
العينية يدركه اصلا لا سيما المادية فان الماديات لا تحصل في المجرد واما سادسا
فلان مقدمات دليله لو تمت لدلت علي ان الممكنات كلها بوجوداتها العينية
علوم لان الممكنات كلها معلولة له سبحانه كما ان الصور القائمة بالمعلول الاول
معلول الاول معلولة وكما ان العلم بالعلة نفس ذاتها كذلك العلم بالمعلول نفس
ذاته فليلم لا يقول نفس ذوات الممكنات المعلولة علمه تعالى بها واما سابعا فلانه
يقول بحدوث العالم بعضه وفصيصه فلو كان علمه تعالى نفس المعلول الاول
والصور القائمة به لزم انتفاء العلم في الازل هذا الكلام واقع في البين فلنرجع
الي ما كنا فيه واذ قد انكشفت ان علمه تعالى فعلي مقدم علي الايجاد فاعلم ان كل
صفة تكمله للموصوف تكون في نفسها كمالا ويكون الموصوف لفقدانها كاملا
وقد كان الموصوف مع قطع النظر عن الصفة ناقصا في حد نفسه وهذا من الفطريات
الاوائل فلو كان علم الباري عز وجل زائدا علي الذات كان العلم في حد نفسه
كمالا والواجب في ذاته ناقصا يكمل بهذه الصفة فيكون الممكن في حد نفسه
كمالا والواجب يكمل به وهذا مما يحكم ببطلانه الضرورة الغير المكذوبة فاذن نفس
ذات الباري عز وجل علم اي نفس ذاته في حد نفسها مبدا للانكشاف من
دون قيام امر بذاته تعالى فبطل قول المتكلمين الذاهبين الي ان العلم في
الباري عز وجل صفة حادثة ازلية مغايرة للمعلوم بها ينكشف الاشياء
وبطل ايضا قول الاشاعرين من حصول صور المعلومات السنية والمعلومات
متميزة متعلق مبداء الانكشاف بها ولا يجوز من جهة ان لا يتعلق العلم في الازل

بل فيما لا يزال بعد وجودات المعلومات كما نقل عن بعض المتكلمين ان العلم قديم ابدا
والتعلق حادث لانه لو لم يتعلق العلم في الازل لم ينكشف الاشياء فيه ثم
تنكشف بعد الوجود وهذا قول بالبدء ولا يكون علمه تعالى فعليا ولا يكون
الباري تعالى في صفة والجادة حكيما نعوذ بالله من هذه الاقاويل الفاسدة
فاذن قد تعلق العلم في الازل ومن الفطري الاولي ان اللاشيء المحض
لا يتميز ولا يشار اليه فلابد للمعلومات من نحو من الثبوت لا كما زعم صاحب
الافق المبين في بعض رسائله من ان يكون معلومات الله عز وجل ينكشف حال
العدم البحت والنفي الصرف كالسراب المنكشف عند الحس وهذا الفاسد
كما انه جهالة فان السراب موجود في الخيال بتصرف المخيلة وحسبانه ماء من اغلاط
الوهم لا ان المنكشف هناك ما هو ليس صرف ونفي بحت فهذا الثبوت
اما نفس وجود الواجب الايجاد كما هو رأي فرفوريوس واتباعه وقد
ابطل من قبل واما وجود مغاير له خارجي لهذه المعلومات تفصيلا وهذا باطل
لان علمه تعالى فعلي متقدم على الايجاد وعلى وجودات الاشياء في الخارج
فلا يكون ما هو متأخر عن التميز والانكشاف في مرتبة الانكشاف والتميز
اما وجود ذهني تفصيلي فهذا الوجود اما في ذهن من الاذهان الممكنة فالعلم
والتميز متقدم على الممكنات كلها واما في ذاته تعالى فيؤول الى مذهب اصحاب
الارتسام واما وجود اجمالي ذهني او خارجي كما ذهب بعض القائلين
بالعلم الاجمالي اليه ففي هذه المرتبة قد اتحد المعلومات كلها ويكون الوجود
الوجود احد وجود الكل وهو باطل لان اتحاد الاثنين محال مطلق كما قد

ينكشف لك من قبل ولينكشف ان شاء الله تعالى اولم يجد المعلومات بل
هي موجودات بوجود متعدد لكن عرض لها نوع من الوجود فلا اجمال او
للمعلومات وجود بوجود بعض وجوهه وهذا ليس وجودا للمعلومات حقيقة
ومن ههنا وضح لك ان ما قال اصحاب العلم الاجمال في بيانه بالتمثيلات
كما قد قالوا ان هذا الاجمال مثل اجمال الحد والمحدود وكما قال اخرون علمه
تعالى بنفس ذاته منطو على علمه بسلسلة الممكنات انطواء النواة على
الشجر وكما قال بعض المحصلين مثل انطواء علوم الممكنات في علمه تعالى
بنفس ذاته مثل ما يحصل دفعة عند السؤال سائل من جواب المسئلة ثم
تفصيله شيئا ما العقل تفصيلا شيئا مطابقا له لا يغني من الحق شيئا فان
الكلام في ان المعلومات متميزة قبل وجودها فلا بد له من نحو ثبوت ولا ينفع
في دفعه هذه التمثيلات وكذا لا ينفع ما قال المحشي رح في حواشيه على الحواشي
الهندية الجلالية ان للممكن حيثيتين جهة الفعلية والوجود وجهة العدم والبطلان
فبالجهة الثانية لا يتعلق به العلم لانه بهذا الاعتبار لا شيء محض وانما يتعلق
به العلم من جهة الاولى وبهذه الجهة الممكنات منطوية في ذاته تعالى لان
وجود الواجب الذي هو عين ذاته وجود الممكن فوجود الممكن منطو في
وجود الواجب فعلمه بذاته تعالى علم بالممكن بحكم الانطوائية وقال واعتبر بالاوصاف
الانتزاعية فان لها نحو من الوجود الذي به يترتب الآثار ويحد وجود الوجود
الخارجي بنفس وجود المنشأ وهذا الكلام غير محصل بعد فان وجود الواجب
انما يكفي في موجودية الممكنات بحيث لا ينظر في الاتصاف بالموجودية
الى مصداق

الى مصداق اخر فهذه الموجودية اما مغايرة للموجودية الواقعة في نفس الامر
فاما بالاتحاد مع ذاته تعالى وهذا باطل ولا يقول عليه المحشي رح او وجودها مغايرا
حالي وقد بطل اذ نفس هذه الموجودية المفصلة وبين ان الممكنات لم تكن
موجودة بهذه الموجودية من قبل واما ان لا يكتفي في الموجودية فالعلم متعلق
بها وهي معدومة فقد رجع الاستحالة فهو في فقد بان لك ان لا بد لتعلق العلم
من نحو ثبوت للمعلومات في الازل واذ قد بطل ان يكون هذا هذا الثبوت
نحوا من انحاء الوجود بقسمه فلا بد ان يكون هذا ثبوتا مغايرا للوجود فالمعلومات
كلها ثابتة متقررة حال العدم قبل الوجود بحيث لا يترتب عليها الاثار الوجود
فالله تعالى مبدا الانكشاف بنفس ذاته والاشياء منكشفة ومتميزة
بذاته تعالى المتعلق بهذه الاعيان الثابتة وهذا التعلق المعنى المنسرع قد سبح
علما الصوفية بالعقل مرعد والصفة تعالى به وهذا مراد الشيخ الاكبر خليفة الله تعالى
في الارضين رضوان الله تعالى عليه من قوله ان علم الباري عز وجل نسبة
واضافية واندفع التدافع بين هذا القول وبين ما قال ان صفاته تعالى
في الاعيان نفس ذاته تعالى وهذا هو مذهب الصوفية العلية الكرام وقد
نصح برهان لا يحوم حوله ريب ولا ارتياب ولو حل كلام افلاطون المنقول
في علم الباري تعالى على هذا فعالم التوجيهات بحور هو قد عرفت ان انضمام
هذا الثبوت ليس على سبيل الجعل الاختياري حتى يلزم سبق العلم عليها بل
هذه الثوابت من لوازم ذات الباري عز وجل ومن مقتضيات علي سبيل
الايجاب فلا يلزم قبل هذا العلم علم ولا يختلجن في صدرك انه لما كان مناط

الانكشاف بهذه الاعيان الثابته فقد استكمل الباري عز وجل في صفة
الكمالية بالغير لانك قد علمت ان ذات الباري مبدا الانكشاف
بنفس ذاته الحقه وليس منتظرا في كونه مبدا الانكشاف الى امر اخر و
كونه مبدا الانكشاف هو الصفة الكمالية لكن لا بد للانكشاف من
امر يكون منكشفا بهذا المبدا وهذا الامر في تمامية المبدا وكماله فيه وهذا
كما ان القدرة تقتضي امكان المقدور والتعلق بالممتنع لعدم صلوحه لتعلق
القدرة وهذا لا يكون نقصا في القدرة فكذا ههنا ما هو لا شي محض لا يصلح لتعلق
الانكشاف فلا نقص في كمالية المبدا له فثبت ولا تكن محلا للوساوس
الشيطانية المقصد الرابع في تقسيم الماهية **قوله** فما هي في الحقيقة اجزاؤه
يعني ان الاجزاء العقلية متحدة مع الكل ذاتا ووجودا فليست اجزاء حقيقة
اذ الجزء ما منه التاليف وليس المراد ان الاجزاء العقلية امور انتزاعية من
قبيل سائر الانتزاعيات وذاتيتها على سبيل المسامحة كما قد توهم وحاصل
الايراد ان الاجزاء العقلية لما كانت متحدة ذاتا ووجودا لم يصدق عليها
الالتئام فقد خرج المركب العقلي عن تعريف المركب ودخل في تعريف البسيط
فانتقض تعريف المركب جمعا والبسيط منعا وقد ظهر لك ان في قوله ان
ما ذكر في تعريف البسيط والمركب لا يصدق على البسيط والمركب العقليين
من التسامح والتساهل ما قال في الحاشية والقول بان الالتئام بينهما على
سبيل عموم المجاز تكلف وجه المجاز ان يراد من الالتئام معنى اعم من التالف
والاتحاد ولا يظهر وجه التكلف الا ان الادلى في التعريفات الاحتراز عن

استعمال

المقصد الرابع في تقسيم الماهية

استعمال المجازي **قوله** فيصدق على المركب العقلي اه لا يخفى على المستفظ ان
المركب العقلي بما هو مركب عقلي لا يصدق عليه انه ملتئم من الاجزاء وان صدق
عليه من جهة التركيب الخارجي والايراد انما كان من جهة خروج المركب العقلي
بما هو مركب عقلي واتفق الشارح رحمه الله تعالى لا يرى في هذا الكتاب
التلازم والقول بالتلازم لم يظهر من المصرح فكيف بنى كلامهما على التلازم
على ان الاليق في المقام بان يذكر التعريف على كل مذهب فيتأتى بيان
الاختلاف ولعله لاجل هذه الوجوه قال في الحاشية لا يخفى ما فيه من البعد
والحق ان هذين التعريفين للخارجيين منهما ولا يصدق على العقليين والقول
لا يصدق التعريف على المركب بقول التحليلي انتهى لم يرد بقوله والحق
ان المصرح قصد بهذا التعريف المركب والبسيط الخارجيين فقط فانه
لا يلائم ح اجزاء كلامه بل المقصود ان هذين التعريفين ليسا في الحقيقة
الا للخارجيين وتعريف المصرح بهما مطلق البسيط والمركب لا يصح بحال فتأمل
فيه **قوله** والقول لا يصدق اه عجيب فانه ان اراد بالمركب التحليل المتصلات من
الاجسام والمقادير فلست مركبات اصطلاحا ولم يقصد تناول المركب
اياها في هذا المقام فلا ضرر عدم صدق التعريف عليها وان اراد المركب العقلي
فهذا هو المذكور في اصل الحاشية لا غير **قوله** قدس سره فلا بد من وجود البسيط
لان العدد اي المتعدد الاجزى في المركب الذهني فانك قد علمت ان الاجزاء العقلية
متحدة في الوجود والذات فلا تعدد بها حتى يلزم وجود الواحد بل المركب واحد
لكن الحدث فيه الاجزاء فيصح التحليل لا الى نهاية اللهم الا ان يبنى على التلازم

ثم انه يرد النقض في المركب الخارجي المتمايز الاجزاء فانه ان اريد الواحد الحقيقي فلا
نسلم وجوب اشتمال المركب عليه وان اريد ما اعم منه ومن الاضافي فمسلم
لكن لا ينفع وبهذا منع المحقق الدواني رحمه الله تعالى وقد دفع فيما سبق فتذكر
قوله كالانسان المركب من البدن والنفس اه قد يقال التركيب من النفس
والبدن ليس حقيقيا لان التركيب من المجرد والمادي غير معقول ولا يخفى ان هذا
مجرد دعوى الاعمى من الحق شيئا من دون اقامة البرهان قوله واستدل
لوقوع تحديد المركبات اه فيه ان وقوع تحديد المركبات اول المسألة غير بين
ولعل ما يدعى انه حدود رسوم فان الجنس شبيه بالعرض العام والفصل
بالخاصة ومعرفة الحقائق عسر جدا قوله واستدل عليه بان الجنس والفصل ماخوذ
ان اه هذا في قوة اصل المدعوى فلا يكون مثالا لمن يمنع التلازم لا يسلمه
فافهم قوله ونحن نعلم بالضرورة اه قال في الحاشية ضرورة ان خصوصية هذه
الحيثية بمفهوم غير خصوصيتها بمفهوم اخر وقد يقال ان عدم امكان انتزاع مفهومات
متعددة من منشأ واحد ممنوع الا ترى ان ذات الباري تعالى وتقدس
ذات احدية ينتزع منها صفات كثيرة وانت لا يذهب عليك ان المقصود
ان الذات الواحدة التي لا تكثر فيها اصلا لا يصلح لان ينتزع منها امور كثيرة
ثابتة لها في مرتبة الذات بان يكون هذه الكثرة تمام حقيقتها ويكون كل واحد
واحد من المفهومات المنتزعة بعض تلك الحقيقة وهذا ضروري واذا امتنع انتزاع
المفهومات الكثيرة بهذا الوجه عن الواحد البحت فمتى يصح الانتزاع بهذا الوجه
لا بد من التكثر في مرتبة الذات فقد لزم للتركيب الذهني التركيب الخارجي واما

العكس

العكس فلا يظهر من هذا الدليل ثم ما ذكره ان كان كلاما منسابا الا ان للمنافش ان يقول لا يجوز تم الاتحاد بين الحقيقة الجنسية والفصلية في الوجود بل في الذات وان الجنس متحد بالفصل ويصير هو هو وان النوع امر واحد ذلك الواحد بعينه الجنس وبعينه الفصل فح لا بعد في ان يكون هذا الواحد موجودا من دون كثرة فيه ويكون مصداقا لهذين المفهومين في مرتبة الذات من دون كثرة فيها نعم لو بني الكلام على ان اتحاد الاثنين باطل مطلقا يكون هناك كثرة في مرتبة الذات لكن حرب الشيخ وامثال المحققين رح مصرون على ان الجنس والفصل متحدان وجودا وذاتا وسنعود الى هذه المباحث انشاء الله تعالى قوله والاستحالة في ان يكون لشي واحد حدان الخ جواب عن الاستدلال القائلين بتغاير التركيبين حاصله ان الحد بالاجزاء الخارجية والحد بالاجزاء الذهنية متحدان بالذات متغايران لان الاجزاء الذهنية هي الاجزاء الخارجية ماخوذة لا بشرط شي فالتغاير بينهما بالاعتبار وتعدد الحد في الحقيقة المهية الواحدة المتغايرة بالاعتبار لا استحالة فيه وتقرير الاستدلال المستدل ان الاجزاء الخارجية متباينة وجودا وذاتا وجعلا ولهذا يتقدم احدهما ويتبقى الاخر وكل ما كان بهذا الشان لا يتحد اصلا لا وجودا ولا ذاتا ولا جعلا وبل هذا الا كما قال صار الفرس انسانا لا يمكن فيه ذلك باي اعتبار اخذته واذا امتنع الاتحاد بينهما ولو اخذ لا بشرط شي امتنع الحمل بينهما وكذا بينها وبين الكل فلو كان لمهية واحدة اجزاء خارجية هي تمام مهيتها واجزاء عقلية هي تمام مهيتها ايضا كانت متباينة وتعدد الحد في الحقيقة المتباينة فيلزم تعدد الحقائق واذ قد بلغ التقرير الى

هذا النمط فلا يكون الجواب الا انبع امتناع اتحاد الحقائق المتباينة في الذات والوجود في مرتبة من المراتب ولعل العقل المتوسط لا تقبله وتعده مكابرة فما صحته وسعود الى هذه المباحث ان شاء الله تعالى قوله وما دفع من تحديد البسائط اه هذا جواب عن السند لا على المذهب الثاني وحاصله منع تحديد البسائط حدا حقيقيا بل تعريفات البسائط كلها رسوم ويقال لها الحدود بالمجاز والعلاقة تشبيه العوارض بالذاتيات

قوله قال الشيخ ابو علي في تعليقاته الحد له اجزاء اه لعل المراد بالاجزاء الخارجية كما ان المراد بالبسيط البسيط الخارجي على ما هو مبنى التاسيد والحاصل ان الحد قد يكون له اجزاء خارجية يلتئم منها الحد والمحدود ولا يكون له اجزاء كما اذا كان البسيط خارجيا فانه قد تقدم فيما نقلنا من كلام الشيخ ان الاجزاء الحد بما هي اجزاء الحد لا يكون بعضها محمولة على بعض ولا على الكل الذي هو الحد بل الذهن يخترع هناك شيئا يقوم مقام الجنس وشيئا مقام الفصل يعني ان البسيط شيء واحد نفسه الجنس ونفسه الفصل وفيه اتحاد محض وليس هناك اجزاء يلتئم منها البسيط والعقل يخترع له مادة وصورة يقومان مقام الجنس والفصل وح يكون الفصل عند العقل لا بحسب الواقع فلا يكون اجزاء حقيقية بل امور متحدة وجودا وذاتا وهي التي يقال لها الاجزاء الذهنية قال الشيخ في الفصل المعقود لبيان الفرق بين المادة والجنس من الهيات الشفاء واما ما ذاته بسيط فعسى ان العقل يفرض هذه الاعتبارات فيه في نفسه على النحو الذي ذكر قبل هذا واما في الوجود فلا يكون منه شيء متميز هو جنس وشيء هو مادة فقد خرج الحاصل ان البسيط ليس له اجزاء متميزة يلتئم منها البسيط كالمادة والصورة

الا في اعتبار

الا في اعتبار العقل واختراعه بخلاف الحد فانه لابد ان يكون له اجزاء متميزة تلتئم منها
الحد وعلى هذا فلا تأبى في كلام الشيخ على ان البسائط لا حد لها بل لوابد لكلامه على
ان البسيط له حد حقيقي لم يكن بعيدا ثم نسبة التلازم الى الشيخ لا يخلو عن كلفة فانه
قد صرح في الشفاء ان المقدار جنس وان ليس له وجود هو مقدار فقط بلا زيادة
ولذا صرح بان اللون جنس وليس له وجود هو لون فقط فيكون هذه المفهومات اجناسا
ولا يمكن اخذها موادا فالانواع المندرجة تحتها البسائط خارجية مركبات ذهنية والفه
صرح في عقد مباحث فيه بان المقولات العرضية اجناس عالية وصرح بان الاعراض
ليست مركبة من المادة والصورة والذي يظهر من كلام الشيخ ان مذهبه هو المذهب
الثاني سواء كان باطلا او حقا فتدبر **قوله** قال الشيخ ابو نصر في تعليقاته البسائط
آه هذا الكلام منه كالنص على ان البسائط الخارجية بسائط ذهنية لا جنس لها ولا
فصل فله ان ينكر جنسية المقولات والقول بتركب الاعراض من المادة والصورة
بعيد ولم يصل الى حتى يعنى ان مذهبه ماذا **قوله** والاقسام على الاول آه قد اخذ
احد البسيطين مع احد المركبين والحد المركبين مع احد البسيطين وهذا الاطايل تحته
ولذا قال في الحاشية تفصيل هذا الاقسام مختلف اعتبارا بل لا اختلاف فيها الا لفظا
بل الاقسام على المذهب الاول ثلثة وعلى الثاني اربعة وعلى الثالث اثنان **قوله**
وما ذكر في تفسير المركب آه هذا هو الاشكال الذي قد مر **قوله** وفي التصور التفصيلي انما
يلتئم الحد آه قال في الحاشية عدم صدق بعض الاجزاء الخارجية انما هو فيما اتمائية
الحقيقة والحد من حيث هو حد ماهية اعتبارية ولعله قصد بهذا دفع ما يرد ان
اجزاء الحد بعضها محمولة على بعض فلا يكون اجزاء حقيقية والحق انه لا ورود له

المقصد الخامس في تقسيم الاجزاء

حتى الى التكلف الذي ارتكبه لانك قد علمت سابقا ان الحد من حيث هو حد لا يحل اجزائه عليه ولا بعضها اذ الاتحاد في الوجود في هذا النحو اصلا فتدبر المقصد الخامس في تقسيم الاجزاء قوله ليحصل قلة الاقسام اه قال في الحاشية التقسيم على قول المصـ ره ثنائي وعلى المشهور ثلاثي وعلى الاظهر ثنائي فقلة الاقسام بالنظر الى التقسيم المشهور والموافقة مع المشهور والتناسب اللفظي بالنظر الى تقسيم المصـ ره اراد بالموافقة مع المشهور في اسم المتداخلة قوله لانه لا يكون الا في المركب اه لعله اراد من الموصوف الموضوع ومن الصفة العرض والا فلا يصح الحكم كليا بامتناع تركب الماهية من الموصوف والصفة فان الهيولى موصوفة والصورة صفة فتامل فالاجزاء المتداخلة لشمولها اه هذا غير صحيح لان المصـ ره فسر المتداخلة بما يصدق بعضها على بعض وفي المشهور ما يكون بينهما عموم مطلق وعلى كلا التقديرين لا بد فيه من الحمل فلا يكون الاجزاء عقلية والتقويم العقلي لا ينافي الحمل الذي يكون في الصفات الا ترى ان اللوازم محمولة على الملزومات مع ان الملزومات علة على ما هو المشهور او الحمل الصدق على ما يشمل الاشتقاقي فح يصح قال المحشي ره ان المتداخلة من الاجزاء العقلية فتامل قوله وفيه نظر لاختلاف جهة العموم والخصوص كذا في الحاشية يعني ان جهة الخصوص في كل مخالفة لما في الاخر فمن جهة الخصوص كل يرفع ابهام الاخر فلا دور قوله والحق اذا كان احد الاعمين جزء اه هذا انما يدل على ان الماهية لا تتركب عن اعمين من وجه من جهة عمومها بل من جهة خصوص احدهما وعموم الاخر وهذا غير المدعى فان المدعى ان الاعمين من وجه لا يتركب منهما ماهية اصلا لا من

جهة

جهة عمومها ولا من جهة الخصوص كما سيظهر لك في المقصد العاشر ان شاء
الله تعالى قوله كانه اراد بالتمايز العقلي ان يكون كل منهما محسوسا آه انه اراد
بالمحسوس بالذات كما يدل عليه قوله فان المحسوس هو الجسم التعليمي من عوارضه
وعلى هذا الفرض لا يصح التمثيل للمتمايزه بالنفس والبدن فان البدن ليس
محسوسا بالذات انما المحسوس الجسم التعليمي وعوارضه كما زعمه او الالوان
والسطح كما هو التحقيق وان اراد بالمحسوس اعم مما هو محسوس بالذات
او بالعرض فلا يصح تمثيل المتمايزة في العقل بالهيولي والصورة محسوسة
بالعرض قوله المقصد السادس الماهية الممكن هل هي مجعوله ام لا
والغرض ان المستدل اراد اه قال في الحاشية توضيحه ان ثبوت الشي لنفسه
واجب فلا يمكن ان يتعلق به الجعل لانه لا يتعلق الا بما هو ممكن ولو سلم تعلقه
به فعند ارتفاعه لزم سلب الشي عن نفسه الذي هو مقابل ونقيض لثبوت
الشي لنفسه وهو مح لا بحسب الواقع فقط بل بحسب الفرض ايضا وانما وقع
نظر المستدل الى استحالته لا الى تعلق الجعل بثبوت الشي لنفسه كما وقع
نظر ناقد المحصل نعم جاز سلب الشي عن نفسه بمعنى رفعه بالكلية لجواز مقابلة
الذي هو نقيض الشي لنفسه فالسلب البسيط والسلب العدولي كلاهما
مستحيلان لان السلب العدولي فقط انتهي وانت لا يذهب عليك
ما فيه من الاختلال لان يكون ثبوت الشي لنفسه واجبا ممنوع كيف وقد
تقرر ان ثبوت الشي للشي مستلزم لثبوت المثبت له وان ما هو لا شي يحصل
لا يصلح لان يثبت له شي وكل ماهية امكانية جائزة العدم واللاشيئية فثبوت

المقصد السادس في ان الماهية الممكنة هل هي مجعولة ام لا

الماهية الامكانية لنفسها جائز الارتفاع لان ارتفاع مصداقه الذي هو نفس الماهية
فلا يكون واجبا لان الواجب بالذات يجوز عليه جميع انحاء العدم والنسبة على
الذات انتفى الثبوت وصدق نقيضه الذي هو سلب الشيء عن نفسه
فسلب الشيء عن نفسه جائز ممكن نعم لا يصح ثبوت هذا السلب على طريقة الايجاب
العدولي لان الايجاب يقتضي ثبوت الموضوع وعند ثبوته لا يمكن السلب
نفسه فنقول فالسلب البسيط والسلب العدولي كلاهما مستحيلان فقد يرتفع قبل
ثبوت المعدوم منفكا عن الوجود وقبل بوجوب هذا الثبوت وعدم احتياجه
الى مقتض كان ثبوت الشيء لنفسه ثبوت ذاتيا له واجبا وسلب الشيء عن
نفسه مستحيلا نعم مجعولية ثبوت الشيء لنفسه ذو اثباته بجعل مستانف بعد مجعولية
الذات مستحيل قطعا والا لزم انتفاء هذا الثبوت بانتفاء جاعله مع ثبوت الذات
في نفسها وهو محال فالحق اذن ان ثبوت الذات لها وثبوت الذاتيات لها
مجعول بجعل الذات لان انتفاء هذا الثبوت بانتفاء الذات ممكن دون انتفاء
مع تقرر الذات فيحتاج الى جاعل بجعل هذا النحو من الانتفاء وليس ذلك الجعل
الا مقرر الذات فهذا الثبوت مجعول بجعل الذات ثم هذا الثبوت حكاية عن
الماهية المتقررة فمجعوليتها نفس مجعولية هذا الثبوت اذ لا نعني بمجعولية الثبوت
الذي هو امر غير مستقل حاك مجعولية الا تقرر مصداقه بحيث يصلح معنونا لهذا الثبوت
ويصح انتزاع هذا الثبوت عنه فاذا كان المجعول نفس تقرر الماهية جعلا بسيطا فهذا
الجعل البسيط نفس الجعل المؤلف بالنسبة الى هذا الثبوت بالذات وان كان المجعول
بالذات موجودية الماهية فهذا الجعل بالذات جعل مؤلف بالنظر الى الوجود وجعل

بسيطا

بسيطة بالعرض مقرر للذات والمهية وجعل مولف لهذا الثبوت بالعرض هذا والفحص
الفحص في هذا المقام ثم من الاعاجيب التي لم اسمع مثله الجحوبته ما في الافق المبين
حيث قال لعلك تقول اليس من المحقق ان سلب الشي عن نفسه انما يمتنع مطلقا
اذا كان وجود الشي عين مهيته فلم يتصور عدمه اصلا فاما في المهيات الممكنة
فانما يمتنع مع اعتبار الوجود فقط اذ يصح سلب المعدوم عن نفسه فضلا عن
الذاتيات وربما يصدق السالبة بانتفاء موضوعها وذات الممكن لا يابى العدم
ولذا لم يكن شي من الممكنات هو هو لذاته فكيف يستفهم عدم تخلل الجعل بين الشي
ونفسه وبينه وبين ذاتياته ثم قال بعد كلام فتبرا ح ان خلط الذات والذاتيات
لا يكون بمقتضى او اقتضاء اليس النظر الى المهية من حيث هي غير ممكن الا
لسلاخ عن يكون بعينه لحاظه بذاتها اما بالحق فانما المحق من تلقاء تقتضي
او اقتضاء فقولنا الانسان انسان او حيوان لا يحوج صدقه الى الجعل من حيث
الخلط وان احوج لحاظ تقرر الموضوع فالسند عنه انما هو تقرر ذات الموضوع
اقول الصدور عن العلة بل التقرر فقط حتى لو امكن التقرر بنفس الذات من غير علة
للفقي على ان ذلك ايضا ليس من جهة خصوص الخلط باعتبار خصوصية الطرفين
بل من جهة استدعاء مطلق طبيعة الربط الايجابي فاذن منشاء صدق خصوص
الحمل في ذاتيات المهية بخصوصية حاشيتي الموضوع والمحمول على مجعولية نفس
المهية وصدورها عن الجاعل انما هو بالعرض وعلى سبيل الاتفاق من جهتين عدم
تقرر المهية الامكانية بنفسها ومطلق كون الرابطة ايجابا لا بالذات من جهة
خصوص الخلط وخصوصية حاشيتي الحمل فلا احتياج الى توسط جعل مولف للخلط

بين الطرفين ولا الى اعتبار جعل البسيطة للذات فالجاعل لفعل مهيته الانسان ثم
هو بنفسه انسان او حيوان لا لجعل مؤلف اصلا ولا بنفس ذلك الجعل البسيط انتهى
كلامه وكلامه هذا كما نقل عنه مشتمل على الاستدلال بان النظر الى المهيته لا يمكن
انسلاخها عن نفسها وعن ذاتياتها فلا يكون ثبوتها مجعولا وعلى الجعل بان
الحاجة بسبب الا الى تقرر المهيته لا الى مجعوليتها وصدورها لكن بالنظر الى مطلق
الربط الايجابي لا بالنظر الى خصوص الحاشيتين فليس ثبوت خصوص الذاتيات
للذات كما هو خصوص هذا الثبوت مفتقرا الى تقرر الذات ولا الى صدورها
لكن افتقر مطلق الربط الايجابي المتحقق في ضمن هذا الثبوت الى التقرر الصادر عن
الجاعل فمصاحبته هذا الثبوت بما هو هذا الثبوت لصدور المهيته الفاقيه وانت
لا يذهب عليك ما في هذا الكلام من القطاعة والسخافة وهو مستمر على عادته الشنيعة
وسنته السخيفة من اختراع الاقوال الشعرية المزخرفة والاقاويل السفسطية المموهة
جل سعيه في رفع الفاقة الى البارئ القيوم وادعاء نوع من الغنى عمن هو
خلاق على العموم اما في الاستدلال فلانه ما اذا اراد ان اراد ان لحاظ الذات
غير منفك عن لحاظ الذاتيات فهذا لا يوجب عدم الفاقة الى المقتضي المصدر
وان اراد ان لحاظ الذات حاكم بان سلب الذاتيات والذات غير ممكن
حتى يكون الايجاب واجبا مستغنيا عن المقتضي فهو ممنوع فان لحاظ الذات
انما يحكم بثبوت الذاتيات لها بالبديهة واما ان هذا الثبوت واجب او ممكن
فلا يحكم ممكن فلا يحكم به البديهة بل جواز نظر بان النفي يحكم بامكانه والفاقة الى
الجاعل وهذا اظهر من ان يخفى لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور واما في الجعل

فلان

فلان القول بعافته بذا الثبوت الى النفر المفتقر الى الصدور يلوح عليه
آثار البطلان والاهمال اما قرع اسماع العامة فضلا عن الخاصة ما الطفت به
الضرورة المشهورة والبديهة الغير المكذبة ان مفتقر المفتقر مفتقر ثم الذي
يحكم به النظر الدقيق والحدس الذي لا اعتماد عليه حقيق ان عافة المصداق بعينه عافة
الثبوت فصدور المصداق هو صدور الصادق فالاعتراف بمجعولية نفس الذات
اعتراف بمجعولية ثبوت الذاتيات بلا ريبة فاذن قد بان لك ان لم سبب
في بذا المموه الا الباطل ثم سلك بذا الملبس للباطل لباس الحق والمصور
للكذب صورة الصدق واللمع لرتوقه بلمع الجياد للقدح في الصار النقاد
سبيل بكرا اخر وقال فيما نقل عنه صدق سلب مفهوم ما عن شي من حيث
هو انما يصح صدق حمله عليه ايجابا الى نقيض او اقتضاء لو كان صدق ذلك
السلب من جهة ان الموضوع بحيث لو لوحظ نفس ذاته من حيث هو هو
لم يمتنع بالنظر الى ذاته عن المحمول لا اذا كان امكان صدق السلب من
جهة بطلان ذات الموضوع لانه ليس ذات ومن البين ان صحة سلب
المعدوم عن نفسه او عن ذاتياته عنه انما هي من الجهة الاخرى لا من جهة
امكان المفارقة بالنظر الى ذات الموضوع من حيث هي وبذا سخيف
جدا وليس من المحقق المتبرع عن نفضل اعرج البالغين ان صدق السلب
باي وجه كان يوجب امكان الثبوت على ما تقرر في الطبقات بل اذا كان
الثبوت ممكنا لا بد له من موجب يحيل بذا النحو من السلب فصدق السلب
باي نحو فرض كان محوجا الى الايجاب الى جعل الجاعل غاية ما في الباب ان

ان الجعل ح هو جعل الذات فانه هو المجعل بهذا السلب اولا يشك في ان
المركب انما يكون بطلانه ببطلان الاجزاء لا ببطلانه مع تقرر الاجزاء فلم يحتج المركب
الا الى مجعل العدم على الاجزاء لا الى جاعل اخر ولا يمكن ان يقال ان جواز
البطلان على المركب ليس بالسلاخه عن تقرر الاجزاء بل ببطلان الاجزاء
فلا يحتاج الى جعل جاعل فتامل تاملا صادقا ولا تلتفت الى ما قيل او يقال

قوله لم تقولوا انها غير مبدعة قال في الحاشية لعل بعض المحققين يسمي
الجعل البسيط بالجعل الابداعي اخذا عن ذلك كما قال التاثير قد يكون
اختراعيا اعني بافاضة الاثر على القابل كالصور والاعراض على القابلة
لها وقد يكون ابداعيا اعني ايجاد الايس من الليس وعند صاحب التجريد
هو جعل بسيط مقدس عن شوائب الكثرة متعلق بالذات بالذات فقط
هذا هو التاثير الحقيقي في الشيء والاول هو في الحقيقة تاثير في بعض اوصافه
اعني كونه شيئا اخر هو الموجود او غيره انتهى وفي كلام هذا المحقق اشارة الى
ان الجعل المؤلف لا بد فيه من قابل متقرر بجعله متصفا بشيء كما ان الصباغ
انما يجعل الثوب مصبوغا وهذا ظاهر جدا فان تقرر شيء لا يعقل الا
بان للشيء الاولى تقرر قبل الاتصاف بالثاني فعلى هذا الجعل المؤلف
انما يتعلق بالموجودية اذا كان لها تقرر قبل ذلك الاتصاف بالموجودية
وهذا التقرر اما تقرر في الذهن فالجاعل يصير هذا الثابت الذهني موجودا
في الخارج او يكون تقرر اخر كما يراه اهل التحقيق وقد مر من قبل لكن على
الاول لا بد ان يكون الموجود الذهني مجعولا بالجعل البسيط وهو خلاف

بالفرض

ما تقرر عند المشائين واما ما قالوا ان الجاعل يجعل اللاشيء متصفا بالموجودية فيصير
موجودا فمما يكذبه الوجدان السليم ويمج عنه الذهن المستقيم وهذه الضرورة
بالحصول بعد فرض تلك الماهية هذا الكلام يدل على ان الضرورة ليست ضرورة
ذاتية بل ضرورة مشروطة بتقرر الماهية فح لا يصح الاستغناء لكون الماهية مهية
عن جعل الجاعل مطلقا وانما يستدعي الاستغناء عن جعل مستأنف غير
جعل تقرر الماهية فح نجد انه صح الحق الفصل ما كانوا يصنعون **قوله** ثم السلب
هيهنا ليس مقابل الايجاب اه قد زعم البعض ان المراد ههنا السلب الشيء عن نفسه
في مرتبة الذات مقابل الايجاب في المرتبة ولا شك في استحالته وح
يتقرر الدليل هكذا لو كان ثبوت الذات لنفسها او الذاتيات لها مجعولا
لصح سلب الذات عن نفسها وسلب الذاتيات عنها في مرتبة الذات
وهذا مح وقد رده المحشي رح ان الكلام ههنا في ثبوت الذات لنفسها والذا
تيات لها بمعنى اتحادها معها لا بمعنى تقررها او عينها فلو كان هذا الثبوت
بجعل الجاعل لم يكن عند ارتفاعه هذا الثبوت بل نقيضه وهو سلب الايجاب
لا سلب العينية وح ما صح الملازمة فلا بد من الحمل على السلب بمعنى سلب
الاتحاد لا بمعنى سلب العينية والجزئية هذا لعلك تقول ان جزئية شيء لشيء
انما يعقل اذا كان لذلك الشيء تقرر في الجملة ضرورة ان المعدوم المطلق
واللاشيء المحض لا يصح عليه حكم ثبوتي اصلا واعترف المحشي رح في المرصد
السابق ان الوجود شرط الجزئية فح اذا لم يكن للماهية تقرر بوجه من الوجوه لا يصح
الثبوت في المرتبة لانتفاء مصداقه وهو العينية والجزئية فح لا يظهر امتناع السلب

في المرتبة عند عدم تقرر الموضوع فح لا وجه للعدول فان المنع على البطلان اللازم
لازم على كل تقدير وذلك ان نقول مقصود المستدل ان ثبوت الذات
والذاتيات في الخارج لو كان بجعل لصدق سلبه في مرتبة الذات فان
ارتفاع الذات عن الخارج لا يوجب ارتفاع الثبوت في المرتبة بل
يكفي بملاحظة الماهية للثبوت في المرتبة فتامل تاملا صادقا قال في الحاشية
لا يصح الملازمة المذكورة في الدليل وذلك لانه لا يلزم على تقدير ان يتعلق
الجعل بالانسانية ان لا يكون الانسان من حيث هو انسانا اللهم
الا ان يقال كلما هو في مرتبة الماهية فهي في المرتبة المتاخرة عنها من غير
عكس ولا شك ان مرتبة تعلق الجعل وعدمه متاخرة عن مرتبة الماهية
فاذا لم يكن الانسانية عند عدم تعلق الجعل بها لم يكن في مرتبة الانسانية
من حيث هي انتهى وجه الضعف ان القدر الضروري ان ما هو
في مرتبة الذات يلزم ثبوته للذات ايما تقررت ولا يلزم من ذلك
ثبوته عند عدم تقرر الذات وليتنبها المحقق فارتفاع الثبوت لبطلان
الذات لا يوجب سلب الثبوت في مرتبة الذات اي سلب العينية
والجزئية وهذا ظاهر جدا والتحقيق انك قد عرفت ان مصداق الثبوت
في المرتبة ذاتية الثابت للمثبت له فالثبوت في المرتبة انما وجدت
تلك المرتبة فان وجدت في الملاحظة ثبتت الذاتية فيها وان وجدت
في الخارج ثبتت فيه فلو كان هذا الثبوت مجعولا لكان في الملاحظة مجعولا
بجعل المرتبة فيها وفي الخارج فاذا ارتفع الجعل ارتفع تلك نفسها فيصدق السلب

فاذا ارتفع

فاذا ارتفع عن الخارج ارتفع هذا الثبوت عنه فيلزم في الخارج الحكم بعدم الذاتية
واذا ارتفع الجعل بوجودها في الملاحظة ارتفع هذا الثبوت عن الملاحظة
فح لبطلان اللازم غير ظاهر لان اللازم بارتفاع الجعل والجاعل بوجود
مرتبة الماهية في الخارج صدق سلب الذاتي عن مرتبة الماهية في الخارج وان
بقي ثبوته في الملاحظة ونفس الامر والايلزم عدم ثبوته في الملاحظة فاللازم
غير مستحيل والمستحيل غير لازم فالاول ان يورد على سبيل الترديد بعل
المقصود ان الماهيات سواء كانت بسيطة او مركبة اه قال في الحاشية
هذا التقرير موافق لما هو المشهور ولما اورده المصرح في تحرير المسئلة
بلا كلفة واما تقرير الش قدس سره فمع بعده عن عبارة المص ليس له عين
ولا اثر في كتب القوم انتهى ان الش المحقق قدس سره حمل كلامه على الدعوى
الجزئية زعما منه بان الدليل المذكور لا يثبت الا الجزئية فانه انما يثبت
كون الاتصاف او الوجود مجعولا وهو ماهية مخصوصة فلم يلزم مجعولية الماهيات
كلية بالزام مجعولية بعض الماهيات واورد على الش المحقق قدس
سره اولا لبعده عن عبارة المصرح وهذا ظاهر جدا فان حمل قوله على
البعضية بعيد وثانيا بمخالفة المشهور وهذا هو الذي اشار اليه الش المحقق
قدس سره بقوله هذا بالعضية تقرير الكتاب كما اورد المصرح في تحرير المسئلة
والمشهور بينها ان احد المذاهب اه ثم حمل المذهب الثاني على القول
بالجعل البسيط وان امكن في عبارة المصرح لكن لا يمكن حمل ما هو المشهور
عليه على ما نقل قدس سره لان الاسند لال المشار اليه بقوله اما البسيط

فلانهما ممكنة اه لا تفيد خصوص الجعل البسيط فان الامكان انما يحوج الى مطلق جعل الجاعل سواء كان بسيطا او مركبا ولعله لهذا لم يلتفت الشيخ المحقق قدس سره في تقرير هذا المذهب الى الجعل البسيط لان هذه المذاهب الثلثة انما هي بعد الاتفاق على الجعل المؤلف في زعمه واما القول بالجعل البسيط فخارج عن هذه المذاهب غير مذكور ههنا وقد فصله في حاشيته شرح حكمة العين وبين الخلاف الواقع بين الاشراقيين والمشائين فتامل قوله وما ذكره من الاستدلال هو الزام اه قال في الحاشية هذا الزام مشهور من القائلين بالجعل البسيط على القائلين بالجعل المؤلف وفيه عدم تصوير معنى الجعل المؤلف فانه بمعنى جعل الشيء شيئا واثره الهيئة الحملية اي الاتصاف من حيث هو مرآة لملاحظة الطرفين وغير مستقل بالمفهومية وهذا الاول الى الجعل البسيط وجعل الشيء انتهى اراد بقوله واثره الهيئة الحملية ان اثره مفاد هذه الهيئة الذي يصح عنه الحكاية بها ولك ان تقول في الزام القائلين بالجعل المؤلف ان الجعل المؤلف ينتهي الى الجعل البسيط بالاخرة لان المجعول على هذا التقدير اتصاف الماهية بالوجود فاثر الجعل صيرورة الماهية موجودة ولا شك ان اثر الجعل امر عيني فاثره الذي هو مفاده ومصداقه امر عيني وليس الا نفس الماهية اذ ليس هناك شيء يكون مصداقا سواها اذ لو لم يكن المصداق نفس الماهية المتقررة بل مع حيثية زائدة داخلة في المصداق وكل حيثية زائدة يكون متاخرة عن الموجودية ولا اقل من ان يكون معها ومن البين ان نصف اللاشيء المحض بصفة ثبوتية اصلا فلا يصح دخولها في المصداق فاذن مصداق الموجودية نفس الماهية المتقررة

فيكون

فتكون هي مجعولة فقد لزم الجعل البسيط بالقول بالجعل المؤلف فتم الالزام
وانهم قوله وفيه نظر اذ للقائل ان يقول اه يعني ان المجعول عند القائلين
بالجعل المؤلف الماهية الجعلية بانها حكاية وانها مفادها هو صيرورة الماهية موجودة
لا الاتصاف بانه ماهية مفردة ويكون اثره نفس تقرر الاتصاف وخروجه
من الليس الى الايس حتى يلزم الجعل البسيط وهذا ظاهر جدا فلا يتم الالزام
الا بالرجوع الى ما ذكر من الحق الصراح قوله فلا يرد ان النزاع في مجعولية الماهيات
الممكنة اه قد وقف المحشي رح على ظاهر الفاظ المورد فلو اورد ان الكلام
في الماهيات الموجودة في الخارج بان انفسها مجعولة او اتصافها بالوجود
والذي لزم من الالزام المذكور هو تم مجعولية ماهية الاتصاف الذي لا وجود
له في الخارج فلم يتم الالزام نعم لو تم لزم استحالة اخرى هي ان لا يكون اثر
الجعل امرا عينيا وهذا اشكال آخر يوجب هل المذكور الزام ام لا فتأمل قوله
هذا اذا كان التشخص اذا كان مركبا في الخارج عن الماهية والتشخص
يصح القول بان المجعول كون الماهية متشخصة فلزم يلزم الجعل البسيط واما اذا
كان التشخص عبارة عن الماهية الممتازة فمجعوليته هي بعينها مجعولية الماهية فالاعتراف
بمجعوليته نفس الهوية اعتراف بمجعولية الماهية جعلا بسيطا وكذا اذا كان مركبا
عقليا لان جعل الكل هو بعينه جعل الاجزاء العقلية وهذا هو ما قال في الحاشية
التشخص ان كان مركبا عقليا فجعله هو بعينه جعل الاجزاء العقلية الاتحادية
جعلا وجودا وان كان عبارة عن الماهية النوعية فجعله جعلها بالضرورة
ثم حمل كلام المصنف رح على تركب التشخص في الخارج وكون المجعول ضرورة

الماهية متشخصة بعد كل البعد مع ان المصرح غير قائل بتركيب الشخص في الخارج وكلامه صريح في ان المجعول نفس الوجود الخاص وهو اعتراف بالجعل البسيط فهذا شاهد عدل على ان المصرح لم يجعل المذهب الثاني القول بالجعل البسيط بل الظاهر انه نقل مذهبا اخر هو ان الماهية الكلية مجعولة فرد بان المجعول هو الوجود الخاص المتعين بذاته على ما هو راي الاشعرية لا الماهيات اذ لا وجود لها على رايهم اذ الموجود عندهم هو الهويات البسيطة التي هي عين الوجودات الخاصة فتامل قوله كان المراد منه ان الجعل لا يمكن اه يعني ان صاحب هذا المذهب قائل بالجعل المؤلف ويدعي ان الماهية البسيطة لا تمكن ان يتعلق الجعل بنفسها اذ لا نسبة فلا امكان فلا مجعولية انما المجعولية لا تصافها بصفة زائدة عليها كالوجود ونحوه بخلاف الماهية المركبة لان في حد حقيقتها قيام بعض الاجزاء بالبعض فهناك بين الاجزاء نسبة فيعرض لها الامكان فيصح تخلل الجعل بين الاجزاء انفسها ويكون اثر الجعل صيرورة بعض الاجزاء متصفة بالبعض الاخر قوله او المراد اه هذا ابعد من التوجيه الاول فتامل قوله اشارة الى ان هذه الحيثية تعليلية متعلقة باللحوق لا اطلاقية يعني ان الحيثية المذكورة ليست اطلاقية والا لخرج الحاصل ان القسم الاول باللحوق لنفس الماهية لا يمتاز عن القسمين الباقيين فانهما ايضا يوصفان لنفس الماهية لا الممنة مقيدة بقيد الوجود وغيره وفي هذا الكلام اشارة الى الاقتضاء امر خارج عن مصداق اللوازم فان المصداق نفس الماهية المتقررة المتجوهرة بما انها ينتزع منها مبادي المحمولات لا نفس الماهية من حيث هي حتى لا يبقى فرق بينها وبين

الذاتيات في المصداق وما اغرب ما سمعت من الكلام المزخرف المموه الخالي عن
الافادات اللائح عليه انواع الهذيانات ما في الافق المبين حيث لغوه وقال
ثم منها لوازم ومصداق الحمل فيها نفس الماهية المجعولة ومفهوم المحمول مع اقتضاء
من الماهية للخلط لا الماهية المجعولة باعتبار المجعولية فضلا عن الوجود عند ان
استندنا لوازم الماهية الى نفس الماهية من جهة اقتضائها للخلط من غير اعتبار مدخلية
مطلق الوجود كما بلغ اليه نظر شيخ الصناعة ورئيسها فان ملاحظة المجعولية انما احتيج
اليها في صدق الحمل لكونها من الطبائع الامكانية ولا ذات متقررة له الا بالمجعولية
لا من حيث ان ذاته احدى حاشيتي هذا الحمل بخصوصه ولا استدعاء مطلق
الربط الايجابي بما هو مطلق الربط الايجابي ذلك الا من حيث والخصوصية
الا بالعرض على قياس ما يعرضه ثم قال بعد نبذ من الكلام وان قلنا بمدخلية
مطلق الوجود فيكون مصداق الحمل ماهية الموضوع المتقرر بالجعل ومفهوم
المحمول واقتضاء الماهية باعتبار الوجود المط للخلط وان خصوص احدى
الوجودين مما لا دخل له انتهى وانت ومن يصلح للمخاطبة تعلمان ان المصداق
ما يصدق عنه الحكاية ويثبت اليه بالمطابقة وعدمها ولا اريب ولا ارتياب
في ان ما يتردد الراموز من الخاصة والعامة والمعتبر عند الكائنة
في قولنا الاربعة زوج عن اتصافها بالزوجية ولا شك ان المتصف نفس
الاربعة لا الاربعة المقيدة بالاقتضاء او نفس من لا يرى اقتضاء الماهية
يحكي بهذا الحمل ولو كان الاقتضاء معتبرا في المصداق لا صح منه الحكاية على
هذا النمط او لا نعلم ان المعروض بالذات من وذلك واسطة في العروض

نفس المهية الاربعة نفسها من حيث انها معروضة للزوجية ومصححة لانتزاعها والحكم

عليها بهذا العقد فلا تكن من الغافلين الذين يحبون ان يحمدوا ويمنون ان يعدوا

من الفلاسفة بما لم يحصلوا ثم في لوازم المهية ثلثة مذاهب الاول انها غير

مجعولة لا بجعل الذات ولا بجعل مستانف من الملزوم وغيره زعما منهم بان

اللوازم والذاتيات واجبة الثبوت والمفتقر الى الجعل ما يكون في حد حريم

الامكان وانت بما عرفت في جعل ثبوت الذاتيات قد خرجت عن العهدة

في ابطال هذا الراي والبطل في المشهور بالضرورة حاكمة بان ما هو خارج عن

المهية والحقيقة مفتقر في ثبوته لها الى جعل الجاعل وبناء على هذا الراي قال

من قال يجوز ان يكون الوجود زائدا على ذات الحق جل وعلا ولا يكون

في اتصافه به محتاجا الى جعل الجاعل بما انه من لوازم المهية الاول تعالى المذهب

الثاني انها مجعولة والجاعل المقتضي نفس الملزوم اقتضاء ثابتا بحيث لا يصح

الانفكاك ثم جمهور المتمذهبين بهذا المذهب قالوا مهية الملزوم مقتضية بشرط

الموجودية من شرط الاقتضاء كما في ساير العلل وذهب بعضهم الى ان المقتضي

نفس المهية المتقررة حال الوجود والوجود من مقارنات المقتضي ولعل مبنى

الخلاف الخلاف في الجعل فمن ذاهب الى ان المهية مجعولة واثر الجعل نفس

تقرر المهية المتقررة جعلها مقتضية للوازم لانها صارت واقعة فلا يشترط في

الاتصاف باللوازم الى امر زائد ومن ذهب الى ان المجعول بالذات اتصافها

باتصاف

بالوجود ذهب الى ان المقتضي المهية بشرط الوجود لانها صارت بهذا الا

فلا يقتضي دونه لكن بناء الخلاف على هذا الوجه بحدسنه صاحب الافق

المبين هذا

المناسب بهذا الراي الى الشيخ لانه قايل بالجعل المولف والمحشي رح استدل على اشتراط الوجود

في الاقتضاء على تقدير كون اللزوم مقتضيا بثلثة وجوه الاول انه لو لم يشترط الوجود

في الاقتضاء المقتضي لزم استناد الموجود الذي هو اللازم الى ما ليس بموجود

معتبرا فيه شرطا او شطرا والخصم يقول به الثاني ان الماهية بنفسها قابلة فلو كانت

مقتضية من دون امر زايد لزم ان يكون شي واحد قابلا وفاعلا وهو مح واليه اشار بقوله

وكون شي واحد قابلا وفاعلا من جهة واحدة وفيه ان المستحيل كون شي واحد مستعد او

فاعلا لامر موصوفا وفاعلا واللازم ههنا هو الثاني لا الاول فما هو مستحيل غير لازم وما

هو لازم غير مستحيل الثالث انه لو لم يشترط الاقتضاء بالوجود لزم صدور الاثار

من دون اعتبار الوجود واليه اشار بقوله وصدور الاثار من الماهية اه ولعلك

تقول ان الخصم لا يزعمه استحالة لانه يدعي ان الاقتضاء من الماهية والوجود من

المقارنات لكن الحق غير خاف لان الوجود مبدا الاثار فلو كان صدور الاثار

من الذات نفسها في الوجود فقد صار المقتضي الوجود وذلك هو خلاف زعمهم

ثم فرق بين الوجود المطلق ومطلق الوجود فزعم ان الشرط هو الثاني لا

الاول لان الاول منهم يخالف المستند اليه المعين وفيه ان اللوازم ايضا مبهمة فلا استناد

الا للمبهم قال في الحاشية مطلق الوجود ايضا مبهم الا ان ابهامه ليس في نفسه

كما ان ابهام الوجود المطلق في نفسه وهذا قال والحق اه والحق ان العلة الفاعلية

يجب ان يكون متشخصة كما انها يجب ان تكون موجودة وقوله والحق اه اشارة

الى ابطال كون الماهية مقتضية سواء كان الاقتضاء بشرط الوجود او بلا شرط

وحاصله ان العلة الفاعلية سواء كانت للواحد بالشخص او الواحد بالعموم

يجب ان يكون متشخصة بديهة قال العقل متفص ان يكون للمهية اقتضاء وان كانوا يزعمون جواز اقتضاء المبهم للمبهم فهذا هو المذهب الثالث واليه ذهب المحشى

رحمه كما قال والحق ان الجعل والايجاد اه ان اللوازم مجعولة بجعل الملزوم على سبيل الاستتباع وهو مختار المتاخرين من المحققين وقد اشار الى برهان هذا المذهب

بقوله ان الايجاد من خواص البارى جل مجده فيكون هو الجاعل لكن هذا الجعل هو بعينه جعل الملزوم لا جعل مستانف والا لزم صحة التخلف بالنظر الى تقرر الملزوم

ووجوده قال فى الحاشية سواء كان بسيطا متعلقا بالمهية ومن حيث هى او مركبا متعلقا بها من حيث الوجود على اختلاف القولين فعلى الاول

متصف المهية للوازمها بعد الجعل بنفس فانها تقررت او لانه تصير موجودة باحد الوجودين ثم تتصف باللوازم وعلى الثانى تتصف بها بعد مرتبة الوجود

وفى قوله فانها تقررت او لانه تصير موجودة اشارة الى ان استتباع صدور المهية اللوازم بواسطة استتباعه للموجودية فافهم قوله والسر فيه ان

المهية يجب ان تقررها اه وتحقيقه ان تقرر المهية يحتمل له نحوان تقرر بحيث يكون مخلوطة باللوازم وتقرر بحيث يكون منفكة عنها والتقرر الثانى يستحيل

بالذات مستحيل بالذات انما الممكن تقرر بحيث يكون مخلوطة باللوازم فالجاعل انما يوجب الممكن من التقرر فاوجب التقرر بحيث يكون متصفة باللوازم فجعل الملزوم

هو بعينه جعل اللوازم ولا يجوز ان يتقرر المهية اولا مطلقة عن اللوازم ثم تتصف بها باقتضائها او باقتضائه فان التقرر على هذا الوجه مستحيل بالذات

فافهم قوله وكذا اللوازم خصوص الوجودين يعنى ان لوازم خصوص احد الوجودين

الفه

منه
الضم مجعولته بجعل الذات لان تقرر المهية في نحو من الوجود يكون اللوازم لاز
بالنظر اليه لا يمكن الا متصفة بها فيجعل المهية متصفة بها وبهذا انما يتم في اللوازم
التي لا تنفك عنها المهية ولا تتصور مرتبة من وجودها منفكة عنها وكون لوازم
الوجود كذلك محل تامل **قوله** والا لما اتصف بها المهية اه حاصله لو لم يكن
اللوازم امورا اعتبارية بل موجودات عينية كان الاتصاف بها بان
يوجد افراد تلك اللوازم في المهية وتنضم اليها فلا تتصف بها المهية في
الذهن والا لزم ان تقوم بالمهية الموجودة في الذهن المعدومة عن الخارج
موجود عيني فيلزم اتصاف المعدوم في الخارج بالموجود فيه فان قلت كون
الموجود في الخارج يكفي فيه موجودية فرد فيجوز ان يكون اللازم في الخارج و
يقوم بها فيه وينضم الى الموجود في الخارج ويكون افراده الاخر معدومة منه
في الخارج ومنتزعة عن الموصوف ويتصف بها المهية الموجودة في الذ
فلا يلزم الاستحالة قلت يحتمل ان الصفة اذا كانت امرا عينيا لا بد في
الاتصاف بها من قيامها وانضمامها الى الموصوف فلا يجوز العقل ان
يتصف بالسواد المعدوم شيء فلو كانت اللوازم امورا عينية وجب
في الاتصاف بها انضمام افرادها الى الموصوف فلو اتصف بها المهية
في الذهن لزم قيام افرادها العينية بالمهية الموجودة في الذهن ولزم الاستحالة
قطعا وبعد فيه كلام لان عدم كون اللوازم اعتبارية انما يوجب كونها امورا
انضمامية وكون الاتصاف بقيام مباديها على وجه الانضمام ولا يلزم منه
ان يكون هذه الامور الانضمامية موجودة في الخارج الا يرى ان الصورة

صفة متصفة بانفسها مع كونها موجودة ذهنية فيجوز ان يكون اللازم صفة انضمامية
ويكون الاتصاف بها في الخارج لقيام افرادها الخارجية وفي الذهن لقيام افرادها
الذهنية فلم يلزم قيام فرد خارجي بالموجود في الذهن المعدوم في الذهن وغاية
ما يمكن ان يقال الامر المنضم انما يكون موجودا في الذهن اذا لم يترتب الآثار عليه
فلا يمكن ان يتصف الشيء بامر منضم ذهني بحيث لا يترتب عليه صدق المشتق
فلو اتصف الموجود الذهني بفرد منضم اليه بحيث يترتب عليه صدق المشتق
يلزم اتصاف الموجود بامر يترتب الآثار الخارجية عليه فيلزم اتصاف الموجود
الذهني المعدوم في الخارج بصفة مترتبة الآثار الخارجية موجودة في الخارج
واما قيام الصورة الذهنية بالنفس فليس بحيث يترتب عليه صدق مشتقها الا بالانتقال
الصورة الذهنية علم وبقيامها بالذهن يترتب عليه صدق العالم لانا نقول
لهذا ذهب المحشي رح الى ان الصورة من حيث القيام والاتصاف بالعوارض
الذهنية موجود خارجي انما الموجود في الذهن الشيء من حيث هي مع قطع
النظر عن الاتصاف وليس هو علما ولا يترتب صدق مشتقه عليه وقد عرفت
مع ماله وما عليه ولا يمكن ههنا القول بان الفرد المنضم الى الصورة العلمية
من حيث القيام بها موجود في الخارج ومن حيث هي موجود في الذهن
لان لوازم الماهية يجب اتصاف الماهية بها سواء اخذت موجودة ذهنية او
خارجية فلا بد من ان يتصف الماهية من حيث هي ماخوذة مع قطع النظر
عن العوارض الذهنية باللوازم فوجب انضمام اللوازم اليها بحيث يترتب عليه
صدق مشتقه فيكون موجودا خارجيا والموصوف موجود ذهني فيلزم الاستحالة

واذ قد بلغ الكلام الى

واذ قد بلغ الكلام الى هذا التقرير ظهر لك ان المعقولات الثانية امور اعتبارية
ايضا وان الاثر الذي لا يتصف بصفة انضمامية ولعل يعود دغدغة اما
او لا فلانك قد عرفت ان الامر المنتزع يتصف به الشيء ويكون هذا الاتصاف
موجبا لحمل المشتق فهذا القيام بحد وحده الوجود الخارجي فلو اتصف
الماهية باللوازم ولو اتصافا انتزاعيا لوجب ان تقوم بها في الذهن فهنا بالحد
وحده الوجود الخارجي في ترتب الآثار فما نحن فيه قيام الموجود بحد وحده الوجود
الخارجي في ترتب الآثار بالموجود الذهني المعدوم في الخارج وهو
في قوة استحالة موجود عيني بموجود ذهني واما ثانيا فلان ايجاب حمل المشتق
مطلقا ليس امرا خارجيا انما الاثر الخارجي ايجاب حمل المشتق في الخارج
بان يتعقد قضية خارجية واتصاف الماهية الذهنية باللوازم اتصاف واقعي
ذهني وليس بخارجي اذ اللوازم ما يتصف به الشيء في نفس الامر بالاتصاف
الذهني والخارجي ولذا يتعقد باللوازم قضية حقيقية فلو كان الاتصاف
باللوازم اتصافا انضماميا يترتب عليه صدق المشتق لترتب على المنضم
في الخارج صدق المشتق فيه وعلى المنضم في الذهن صدق المشتق في الذهن
صدقا واقعيا فلا يلزم اتصاف الموجود الذهني بالصفة العينية فتأمل
فيه والحق ان الحكم بالوجود الخارجي انما هو لقيام الاوصاف الانضمامية فلو جوز
قيام الاوصاف الانضمامية بالموجود الذهني لانهدم مدار الحكم بالوجود
الخارجي كما يشهد به الوجدان الصحيح فلا يصح انضمام صفة بالموجود الذهني
فافهم قوله ولتأخرت عن الوجود الخارجي اه حاصله لو كانت اللوازم امور

امنضمة لا يتصف المهية بها في الخارجي اتصافا انضماميا فوجب تاخره عن الوجود
الخارجي للموصوف واللوازم لا يتاخر عن خصوص الوجود الخارجي للموصوف
بل انما يتاخر عن مطلق الوجود وفيه ان القدر الضروري عدم اشتراط
خصوص الوجود الاتصاف لطبايع اللوازم لا عدم اشتراط خصوص الوجود
الاتصاف بفرد منه واللازم ههنا تاخر خصوص الاتصاف بالفرد الخارجي
عن خصوص الوجود الخارجي وخصوص الاتصاف بالفرد الذهني عن خصوص
الوجود الذهني والاتصاف بالمطلق عن مطلق الوجود فتامل قوله
وفيه مسامحة والمقصود اه قال في الحاشية وجه المسامحة ظاهر سواء اريد
بالهويات الخارجية الوجودات الخارجية او الاشخاص الخارجية فان
الملحوق هو المهية والوجود والتشخص معتبران في جانب الفاعل لا في جانب
القابل انتهى هذا مبني على ان التقسيم بعوارض المهية لا بعوارض الاشخاص
والا الا على جعل الاشخاص معروضة مسامحة وقوله والتشخص معتبر في
لا يخلو عن كدر فان هذا التقسيم لا بحث فيه ان يكون معلولة للملزوم و
لو كانت معلولة الضم فالتشخص ملغي فيه كما في القسم الاول بل المقتضي
المهية في اي شخص كان والا لاختص بشخص معين ولم يكن مشتركا بين الاشخاص
فتامل قوله والا فالوجود ونحوه اه هذا بناء على ما هو المشهور بين جماعة منهم
الشيخ المحقق والمحقق الدواني رحمهما الله تعالى والتحقيق فيه ما عرفت قوله
اشارة الى تطبيق دليلهم آه فعلى هذا المراد من قولهم لو كانت المهية مجعولة
فعند ارتفاعه يلزم سلب الشيء عن نفسه لو كانت المجعولية من لوازم المهية

فعند

فعند تصورها غير مجعولة يلزم تصور المهية لا مهية ولا يخفى بعده قوله والحق ان كلا منهما
من العوارض الذهنية اه الكلام فيه كالكلام في الوجود وقد تقدم فتذكر
قوله قد عرفت ان الجعل على قسمين اه لم يلتفت الشارح المحقق رح ههنا
الى الجعل البسيط وصور المذاهب باعتبار الجعل المركب وجعل المنازعة
لفظية ولعل وجهه انه وجد اصحاب هذه المذاهب المنقولة قائلين
بالجعل المؤلف وان المذهب الثاني ان المنقول ههنا غير مذهب الاشراقيين
وقد بين الجعل البسيط والمركب وبين النزاع الواقع بين الاشراقيين
والمشائين في حواشيه على شرح حكمة العين ان الاشراقيون ذهبوا
اه قال في الحاشية تحرير محل النزاع ان الاثر بالذات على تقدير الجعل
البسيط هو نفس الشيء من حيث هو والوجود والاتصاف اثر بالتبعية
وعلى تقدير الجعل المركب هو اتصاف المهية بالوجود من حيث هو غير
متعقل بالمفهومية اي مفاد الهيئة التركيبية ونفس الشيء والوجود والاتصاف
لا بهذا الاعتبار اثر في ضمن الاثر بالذات قوله الفاعل يجعل نفس المهية
الوجود اذا كان نفس المهية فمجعوليتها مجعولية الوجود وان كانت غيره بان
نفس الواجب اي امرا انتزاعيا فالمجعول المهية دون الوجود جعلا بسيطا و
قد بينا سابقا ان الحق هو الاول والصدر الشيرازي قد ذهب الى ان
الموجود بالذات هو الوجود والمهية موجود والمهية موجودة بالعرض وان
الوجود زائد على المهية كما قد نقل مذهبه وضبطه فيما تقدم فقال بناء عليه
ان المجعول بالذات الوجود دون المهية والمستدل على ابطال مجعولية

الماهية بالوجود منها ان الماهية لو كانت مجعولة لكان الجاعل مقوما للحقيقة لكونه
متقدما عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي اعني التقدم بالماهية فيكون داخلا فيها ولما
امكن تصور المجعول من دون تصور الجاعل وانت لا يذهب عليك ان
هذا منقوض بالوجود نفسه فان الوجود مجعول عنده جعلا بسيطا فلو كان مجعولا
لكان الجاعل متقدما على الوجود الذي هو نفس حقيقته فيكون مقوما لحقيقة
الوجود ومتقدما عليه تقدم الذاتي على ذي الذاتي ولما امكن تصور الوجود
المجعول من دون تصور الجاعل والحل انه فرق بين التقويمين تقويم
الجاعل معلوله تقويم امر خارج اثره خروج المعلول الذي هو الحقيقة والماهية
من الليس البحت الى الايس وتقويم الجزء انما هو بحيث يدخل
في المتقوم ويجتمع مع جزء اخر فيحصل باجتماعهما حقيقة المركب والمستحيل هو الثاني
واللازم هو الاول فاللازم غير مستحيل والمستحيل غير لازم فافهم نعم يمكن ابطال
هذا الراي بان الماهية الخارجة من الليس الى الايس بهذا الخروج
انها متأيسة ومتأيسية فمصداق هذه الانية اما نفس الماهية المتقررة او
بعرض امر يصير به مصداقا لهذه الكونية والثاني ليس لا ثالث فعلى الاول
الوجود نفس الماهية فالمجعول هو الوجود جعلا بسيطا لا الماهية الزائدة عليها
الوجود وعلى الثاني فاثر الجعل الاتصاف بهذا الامر فلم يكن الجاعل مخرجا اياها
من الليس بل هو العكس فانما يكون تقويمه مثل تقويم الذاتيات فيلزم الخلف المذكور
فتامل ولا يمكن توجيه كلام المستدل بهذا النمط كما لا يظهر من ملاحظة تذنيبه
وتصفح كلامه ومنها ان الماهية الكلية تشخصها ليس نفس ذاتها والا لم يصح عروض

الكلية

الكلية لها فتشخصها انما يكون بامر زايد وعند القوم ما لم يتشخص لم يوجد وعندنا التشخص نفس الوجود الخاص سواء كان امرا حقيقيا خارجيا او انتزاعيا فما لم
يتشخص لم يوجد ولم يصدر عن الفاعل فاذن المجعول بالذات واولا ليس
نفس المهية الكلية بل هي مع حيثية الوجود والتعين او باشتراك قسيمه فلا يكون
المهية مجعولة وانت لا بد يتنبه عليك انه منقوض بالوجود لان الوجود عنده
مجعول جعلا بسيطا فنقول الوجود غير متشخص بذاته والا لما كان مشتركا
وقد اعترف هذا القايل بالاشتراك فاذن لا بد من تخصص زايد فالمجعول
الوجود مع هذا التخصص فالجعل جعل مولف فان قلت الوجود عنده متشخص
بنفسه وما به الاشتراك عين ما به الامتياز كما قد صرح هو قلت فلتكن
المهية ايضا كذلك فلا نسلم انه لو كان التشخص نفس المهية لم يصح عروض الكلية
ولك ان تقرر الكلام من الراس انه قد اشتهر بين القوم انه ما لم يصير
موجودا لم يكن متعينا فان المهية بنفسها متعينة فيكون بنفسها موجودة
فالوجود نفس المهية والهوية فاذن مجعولية المهية مجعولية الوجود فالوجود
فالوجود هو المجعول جعلا بسيطا وان كان متعينا بتعين زايد فهي موجود
بوجود زايد فالمجعول المهية من حيث اتصافها بالوجود فالجعل جعل مولف
فلا يصح مجعولية المهية مع زيادة الوجود فتامل ومنها انه لو كانت المهية
مجعولة لكانت مهية المجعول لازمة لمهية الفاعل لان المعلول لازم
للعلة فيكون المهيات الامكانية من لوازم مهية جاعلية فيكون اعتبارية
لان لوازم المهية امور اعتبارية وانت علمك ان لوازم المهية التي

حكم باعتبار بينهما بان يكون الماهية متصفة بها في اي نحو كان من الوجود فرضت في الذهن او في الخارج لا بان يكون لفرده تابعا لتقرر الماهية وهذا ظاهر قوله وثانيا ان الوجود امر اعتباري اه قال الشيخ المقتول قاعدة لما كان الوجود امرا عقليا فالشيء من علته هويته انتهى وقد عرفت فيما سبق معنى كونه اعتبارا عقليا من كونه منتزعا عن نفس الماهية والهوية بان يكونا مصداقا له من دون قيام امر يكون مصداقا له وقد ذيل هذا من قبل بيرهان لا يجوم حوله الشبهات ودلائل الشيخ المقتول لو تمت لدلت على هذا فالحاصل ان الموجود الذي حمل في قولنا الماهية موجودة اعتبار عقلي ينتزعه العقل عن نفس الماهية والهوية وليس مصداقه امرا زائدا يقوم بها انضماميا او انتزاعيا فلا بد ان يكون اثر الجعل نفس الماهية والهوية لان اثر الجعل وما هو المجعول يجب ان يكون امرا عينيا وليس مفاد هذه القضية الا تقرر الماهية والهوية فهي مجعولة بالذات فقبل جعل الجاعل كانت الماهية والهوية ليسا محضا فصارت بالجعل البسيط فصح بالنسبة ان يحكي عنها بانها موجودة ومن تدبر كلام الشيخ المقتول يجده يطلق الاعتبار العقلي على امر يكون منتزعا عن نفس الشيء من دون قيام امر يكون مصداقا له بحذائه وعلى هذا لا يتوجه ايراد المحشي رح الذي اورده بالنسبة لصاحب الافق المبين فافهم قوله وثالثا ان الوجود هو المعنى المصدري ومصداق حمله اه قال الصدر الشيرازي لا نسلم ان مصداق حمل الوجود على الماهيات انما هو انفسها وان كان بعد صدورها عن الجاعل حتى يكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف ولو كان الامر كذلك لزم الانقلاب من مادة الامكان

الى

الى الوجوب الذاتي فان مناط وجوب الواجب عندهم كون حقيقة الواجب
من حيث هي مصداق الموجودية ومناط الامكان الذاتي هو ان لا يكون لنفس
ذاته كذلك فالممكن بعد صدوره عن الجاعل مع قطع النظر عن اي اعتبار
اخذ سوى نفسه لو كان موجودا لكان الوجود ذاتيا له ولا يجدي التفرقة بين حمل
الذاتي وحمل الوجود بان الذاتي يصدق على الشيء بلا ملاحظة حيثية تقييدية او
تعليلية وحمل الوجود يحتاج الى حيثية صدور الماهية عن الجاعل لان هذه الحيثية
ولظاهرها اما ان يكون ماخوذة مع الماهية في كونها مصداقا للموجودية او لا وعلى
الثاني عاد المحذور لان الحيثية التعليلية يكون الخارجية فلم يستوعب المصداق
الا نفس الشيء وعلى الاول فالصادر من الجاعل ليس الا المجموع المسمى
بالماهية مع تلك الحيثية فليس الوجود لتلك الحيثية فالاثر للفاعل اذن
الماهية المتصفة بالوجود انتهى انت لا يذهب عليك ان ما ذكر من عينية
مصداق حمل الوجود فهو حق وقد بيناه سابقا بما لا مزيد عليه واما الزام
الوجوب فليس بشيء فان عينية مصداق الموجودية لا يوجب ان يكون
هذا المصداق متقررا بنفسه بل يجوز عليه البطلان فلا وجوب وكون مناط الوجوب
على عينية مصداق الوجود وان زعم به كثير من المتاخرين من اتباع المشائين
فغير موثوق به ولا حجة في زعمهم والحق احق بالاتباع ثم العجب من هذا القائل
انه مع اصراره على ان الموجود بالذات هو الوجود والماهيات انما هي منتزعة
عن الوجود كيف حكم بان مدار الوجوب على العينية فان الوجود مصداق
للموجودية من دون اعتبار امر زائد قطعا فيلزم ان يكون واجبا مع انه

مجعول جعلا بسيطا وان جعل بسائط الواجبة عينية الوجود مع القيام بنفسه فا
لوجود عنده قايم بنفسه لا يقال الوجود ليس ممكنا بمعنى تساوي نسبة الوجود
والعدم اليه كيف والوجود لا يتساوى نسبة اليه ونسبة نقيضه بل هو ممكن بمعنى
انه يتقرر بتقويم الغير وتقريره لانا نقول الاحتياج الى تقويم الغير وتقريره يوجب
ان يكون في حد ذاته غير ضروري التقرر واللاتقرر لانه ان كان ضروري التقرر
كان تقرير الغير اياه تحصيل الحاصل وان كان ضروري اللاتقرر فالتقرير بتقرير الغير
محال لكن لما اريد الحكاية عنه يحكي بقضية موجود موضوعها الماهية ومحمولها الوجود لان
الحاكي عن التقرر واللاتقرر هو هذه القضية فقد لزم اتصاف الوجود بالامكان
بمعنى تساوي التقرر والبطلان بالنظر الى الذات فكذا حال الماهية عند عينيته
الوجود على انه لو سلم ان الامكان في الوجود هو الحاجة الى تقويم الغير ولم يلزم
منه الوجوب الامكان بهذا المعنى فكذا حال الماهية عند كونها نفس الوجود
ومصداق الموجودية فافهم ثم قال هذا القايل والعجب من المحقق الدواني
رح انه لمع صراره وتشدده على ان الماهيات انفسها مجعولة قال حقيقة
الواجب عندهم هو الوجود البحت القايم بذاته المتعري عن جميع القيود
والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني ان مصداق
الحمل في جميع صفاته هو نفسه البسيطة التي لا تكثر فيها اصلا ومعنى كون غيره موجودا
انه معروض لحصة الوجود بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لاحظه
العقل ينتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته
بخلاف الاول وقد اصاب ساحة في هذا العجب ومن البين انه اذا كان

الموجودية

الموجودية بقيام حصة الوجود فالمجعول هذا القيام مع انه صرح ان الفاعل
يجعله بهذه الحيثية وهذا جعل مولف ان يقال ان هذا ليس مذهبه بل تقرير
لكلام المشائين فتامل فيه ثم قال والحاصل ان الموجودية اما بانضمام شئ
اليه هو الوجود كما نقل عن المشائين واما بافادة الفاعل نفس الماهية كما عن
الاشراقيين واما بجعلها مرتبطة ومنتسبة الى الجاعل كما هو ذوق طائفة
من المتفلسفين الاول باطل عند هولاء والثاني باطل بما ذكرنا فبقي وتعين
لهم الثالث فيكون المجعول كون الماهية مرتبطة وموجوديته تركيبية فقد لزم الجعل
المولف انتهى وانت لا يذهب عليك ان الذي ذكر في ابطال الشق
الثاني فقد عرفت حاله والذي التجي اليه من ان اثر الجعل كون الماهية مرتبطة
ففيه ان الارتباط ليس الا التبعية والمجعولية فهذه التبعية في اي شئ في تقرر
الماهية نفسها فالماهية اولا مجعولة والجعل جعل بسيط وهذه التبعية والارتباط
لا احتياج الى جعل مستانف وان كان في اتصافها بامر زايد فقد ال الى
الشق الاول وان كان التبعية امرا اخر مغايرا للمجعولية فهذه التبعية
مصداق للموجودية ام لا على الاول فقد صار الوجود هذه التبعية المنضمة
اليها فال الى الشق الاول وان لم يكن مصداقا للموجودية فلا يحصل من
مجعوليتها الموجودية فلم يكن جعلا مولفا للموجودية بهذا وقد وقع نوع من
الاطناب لئلا يقع احد في الارتياب قوله وانت خبير بان مصداق حمل
الوجود الخ قال في الحاشية والحاصل ان مصداق حمل الوجود هو الماهية
من حيث انها مستندة الى الجاعل سواء كانت مستندة من حيث هي

اد مستندة من حيث فعلى تقدير استغنائها من حيث واجبا جهامن حيث
الوجود ولا يلزم صدق حمل الوجود في مرتبة الذات وان سلم ان المصداق خصوص
استنادها من الحيثية فعلى تقدير الجعل المؤلف مستندة الى الجاعل وان لم
يكن مستندة باستناد مستانف ومحتاجة اليه وليست مستغنية عنه بل
النظر الصحيح يحكم بان المصداق هو خصوص الاستناد من حيث الوجود لا الاستناد
من حيث الذات ولا الاعم انتهى تحقيق ايراده الاول ان الحيثية حيثية
تعليلية خارجة عن المصداق كما نقل عن المستدل الذي هو صاحب الافق المبين
فيجوز ان يكون هذه الحيثية حيثية الاستناد في الموجودية فلا يلزم من عدم
مجعولية الماهية بالذات ان يكون الموجودية بالذات ويرتفع الجعل
راسا نعم لو قرر الدليل بان مصداق الوجود لما كان الماهية نفسها بشرط حيثية
الاستناد فمصداق الموجودية نفسها فهو المجعول كما تقدم في تقرير الدليل
الاول لكان له وجه او قرر بان هذه الحيثية داخلة في مصداق الموجودية
فيكون مقدمة على الموجودية فيكون الاستناد لا استناد نفس الماهية
ولو لم يكن الاستناد استناد نفس الماهية ارتفع الاستناد راسا لم يكد يرد
اعتراض المحشي رح لكن الكلام في كون الحيثية داخلة في المصداق فتدبر
واما اعتراضه الثاني فالظاهر انه غير متوجه فان استناد الماهية في نفسها
استناد بالعرض فلا يكفي في كونه مصداقا للموجودية التي هي بالذات فافهم
ولنا من الشاكرين قوله ومن البين ان ذلك اه لعلك تقول ان القول
بالجعل البسيط يقتضي ان يكون الماهية المجعولة سابقا على الوجود وهي مرتبة

حمل

حمل الذاتيات مجعولة لكنك تعلم ان لا نسلم ذلك فان مجعوليته مصداق حمل الذات
والذاتيات عين المتنازع فيه وليس الكلام الا فيه وانما المجعولية حمل الذات
والذاتيات بجعل مستانف بعد تقرر الذات وهو غير لازم وقد مر ما يتعلق
بهذا المقام ما لو تاملت فيه لم تجد الحق متجاوزا عنه قوله وثانيا بان
علة الاحتياج الامكان آه ذلك ان يجب عنه قد دريت بان الوجود
الذات ومصداق حمله نفس تقرر الذات لا معنى يقوم بالذات على وجه الانضمام
او على وجه الانتزاع فالامكان الذي هو كيفية نسبة الوجود انما هو حكاية عن
تساوي التقرر واللاتقرر في حد ذاته فاحوج الامكان الى الجاعل انما احواجه
اليه في ان تقرر ذاته او يبطلها فالحاجة في مرتبة الذات الامكان الذي
في مرتبة الذات يعني ان مصداق الحاجة والامكان امر واحد هو الذات
انما هي بالنظر الى الطرفين التقرر واللاتقرر فافهم قوله ولا يخفى ان الامكان
علة الاحتياج آه لا يذهب عليك ان حاصل الاستدلال انه من الضروريات
ان المجعول بالذات ما هو ممكن بالذات والمهية نفسها غير ممكنة ان الامكان
لنفسه النسبة ولا نسبة هناك اذ لا يعقل النسبة الا بين شيئين فالمهية
ليست مجعولة فح لا يتوجه هذا الجواب الا ان يقال مقصوده ان الامكان
الذي هو كيفية نسبة الوجود انما هو علة لاحتياج المهية في الاتصاف بالوجود
عند من يقول بالحاجة في الاتصاف ونحن لا نقول باحتياج الممكن في
الاتصاف فليس عندنا علة الاحتياج بل هو علة لاحتياج المهية في تقررها لان
رجع الامكان الى تساوي التقرر واللاتقرر عندنا كما قد عرفت مع ان علة

الاحتياج هو الامكان بمعنى المصداق اه بحث فيه ان مصداق الامكان نفس ذات
الممكن فلو كان علة الحاجة نفسها لزم ان لا يتحقق الحاجة حال البطلان لان انتفاء العلة
يوجب المعلول ولعل مقصوده ان علة الحاجة تساوي التقرر او الا تقرر وهو المراد
بالمصداق فتامل فيه فان هذا التساوي انما يكون مصداقا الامكان الذي هو
لنفسيته سمته الوجود وجنبها لو كان الوجود مصداقه التقرر وهو قول بعينية الوجود
على خلاف من عموم المحشي رح فافهم قوله وعلى الثاني يلزم تأخر المهية من حيث
هي اه هذا اذا كان جعل نفس المهية متأخرا عن جعل الوجود كما هو الظاهر
من الجعل بالعرض واما اذا كان معه فيلزم المعية بين الجعلين وهو يستلزم المعية
بين العارض والمعروض والضرورة تشهد بخلافه ايضا كذا في الحاشية لعلك
فعلك تقول المهية كما انها مجعولة بالعرض كذلك الوجود مجعول بالعرض فغاية
ما لزم تأخر المهية والوجود عن الاتصاف فلا يلزم تأخر المعروض عن العارض
لكنك لا تشك انه يلزم تأخر المعروض عن الاتصاف بالعارض واستحالته
في قوة تأخر العارض عن المعروض لكن يحدث فيه ان المحشي رح يجوز تأخر الاتصاف
الانتزاعي وكذا تأخر المعروض عن الصفة الانتزاعية ثم قد اعترض بان تقدم المعروض
على العارض انما هو تقدم المعروض انما هو تقدم باعتبار الذات والذي يلزم
ههنا تقدم العارض على المعروض في الواقعية والاستحالة في كون الشيء
باعتبار متقدما ومتأخرا باعتبار ذلك ان تقول ههنا ان المجعولية الاتصاف
انما تعقل اذا كان مصداق الوجود صفة انضمامية لانه ان كان نفس المهية
فجعل الاتصاف هو جعل التقرر للمهية وان كان واجبا مرتبطا بها فالموجودية

باعتبار

باعتبار الارتباط فالمرتبطة الماهية فهي المجعول وان كان اثر اغيره فالمنشاء اما
نفس الذات فهي المجعول واما صفة انضمامية فالمدعى وبعد تمهيده نقول لو كان
المجعول الاتصاف لزم تقدم الاتصاف في الواقعية على الماهية ولكونه اتصافا
انضماميا يجب تاخره عنه فقد لزم الخلف فان هذا غاية السعي في هذا المقام
والتكلان على المفضل المنعام قوله كيف وكل شيء ما خلا الله باطل فلا تكون
حقا بنفسه فيكون محتاجا الى جعل بالذات او بالعرض لجواز سلبه بمعنى رفعه بالكلية
لذاته الحاشية المتصلة السابع قوله رحمة الله تعالى والا اي وان لم تقم
بعض اجزائه ببعض اه توجيه الملازمة انه لو لم تقم بعض اجزائه بالبعض فلا يمكن
ان تقوم كل منها بثالث والا كان المجموع المركب صفة لا ذاتا بل تقوم كل منها بانفسها
فيستغني كل منها عن الاخر ثم دعوى قيام بعض الاجزاء بالبعض في القسم الاول
تشكل بل لا تكاد تصح فان الانسان مركب من النفس والبدن مع قيام
كل منهما بانفسهما فتدبر قوله كالمربع المركب من السطح اه فيه المربع عبارة عند
الطبيعيين من الهيئة الحاصلة للسطح باحاطة خطوط اربعة متساوية وعند
الرياضيين عبارة عن السطح المحاطة بتلك الخطوط المعروض لتلك الهيئة
وعلى كل تقدير فدخول الخطوط في المربع في اخير الخفاء لكن الامر سهل لا يضر
باصل المقصود قوله واذا كان محل كل جزء مغايرا اه فيه ان هذا الواحد بالاجتماع وكذا المحل والتعدد وغير مناف للوحدة الحاصلة بالاجتماع و
كون العدد واحدا ذا وحدة حقيقية مغايرة للوحدة بالاجتماع في حيز الخفاء بل الضرورة
تشهد بخلافه قوله واما الوحدات فليس محل كل منها اه فهي داخلة في القسم

الاول وقيام بعضها شرط لقيام بعض آخر ولابد في التركيب العددي من تعدد الوحدة كذا في الحاشية واعلم انه قد تكرر في كلامه ان محل العدد وطبيعة النوع وهو امر واحد وفيه دغدغة فان العدد ربما يعرض الاجناس بل المعقولات وليس هناك طبيعة واحدة ثم ان العدد العارض الاشخاص المعينين من الناس مثلا واحد شخصي ولو عرض هذا العدد للطبيعة المشتركة بينها لزم عروض الواحد بالشخص للواحد بالعموم وتشخص الحال بدون تشخص المحل ثم اشتراط عروض بعض الوحدات بعروض البعض الآخر غير ظاهر فتأمل المفصل الثامن قوله وتوجيه هذا التفسير اه قال في الحاشية الذاتي لا يطلق الا على محمول غير خارج صرح به في نقد المحصل وتفسيره بما هو شامل للجزء الخارجي لا يظهر له وجه انتهى نعم الوضع الاصطلاحي كذلك لكن باب المجاز غير مسدود وطريقه اما بان يستعمل في المعنى اللغوي اعني المنسوب الى ذات كما نبه عليه المحشي رح واما بان يستعمل في مطلق الجزء اطلاقا للخاص على العام وهو الظاهر فافهم والذي حمل الشارح قدس سره على ارتكاب هذا المجاز عموم الحكم الاجزاء الذهنية والخارجية قوله لكن كونه ذاتيا لاحدهما دون ضيعها الآخر اه اي يرجع على تقدير اتحاد المختلف فيه واما على تقدير عدم اتحاده فلا كذا في الحاشية وقال في حاشية اخرى هذه الصورة بعينها هي الصورة الثانية من الصورة الاولى والتغاير بينهما بحسب اعتبار جهتين الاشتراك والاختلاف قوله وبهذا النظر بينها عشر صور اه قال في الحاشية نظرا الى التعميم فيما به الاشتراك وما به الاختلاف والتعميم في الصفة الثبوتية والسلب المحض اعلم ان النظر

الجليل

الجليل يحكم بان يكون الصور ستة عشر لان الاحتمالات فيما به الاشتراك
اربعة وفيما به الاختلاف ايضا اربعة الذاتية والعرضية الثبوتية والسلب المحض
فاذا اخذ احتمالات ما به الاشتراك مع احتمالات ما به الاختلاف يرتقي
الى ستة عشر وان نظر الى التعميم بالذاتية لكليهما او لاحدهما زادت الاحتمالات
لكن بالنظر الدقيق يحكم بان ذاتية ما به الاشتراك يجامع كلا من الاحتمالات
الاربعة فيما به الامتياز وعرضية ما به الاشتراك لا يجامع الا ذاتية ما به
الاختلاف لانه اذا كان ما به الاشتراك بين الشيئين عرضيا لهما فلا بد من
ان يكون لهما حقيقة يتباينان بها فهما بان الحقيقيان ما به الاختلاف ذاتيا
لهما في عرضية ما به الاشتراك ثلث احتمالات فصار المجموع سبعة واما ذاتية
ما به الاشتراك لاحدهما وعرضيته للاخر فلا يجامع الا ذاتية ما به الاختلاف
لكليهما وذاتية لما به الاشتراك عرضي له او عرضية لما به الاشتراك
ذاتي له لان ما به الاشتراك اذا كان عرضيا فله حقيقة هو بها ما هو
وهو ما به الاختلاف ذاتي له واما الذي ما به الاشتراك ذاتي له ان كان تمام
مهيته فما به الاختلاف عرضي وان كان جزء فما به الاختلاف ذاتي واما ذاتية
ما به الاختلاف في احدهما وعرضيته في الاخر فان كان امرا متحدا فهو بعينه
ما به الاشتراك الذاتي لاحدهما والعرضي في الاخر فيقتضي ان يكون متعددين
وما به الاشتراك ذاتي لهما وان كان عرضيا لاحدهما ذاتيا للاخر فقد مر
فالصور عشرة وحديث بالتعميم فما به الاشتراك وما به الاختلاف في الذاتية
والعرضية لهما كليهما او لاحدهما والتعميم في العرضي بين الثبوتي والسلب الثابت

والسلب المحض اعني بالنقيضين جميعا وعلى هذا معنى قوله والحكم بالتركيب في صورة واحدة

ان الحكم كليا بان كل ما به الاشتراك مشترك بينهما وما به الامتياز مختلف بينهما

في صورة واحدة وهي ما يكون ما به الاشتراك ذاتيا لهما وما به الامتياز ذاتيا لهما

واما الحكم بالتركيب في الجملة فلازم في صورة ذاتية ما به الاشتراك وما به الامتياز

لاحدهما وعرضية الاخر فتدبر المقصد الثاني انه لا بد في التركيب الماهية الحقيقية من

حاجة الاجزاء بعضها الى بعض قوله اعلم ان المراد بالتركيب الحقيقي ان يكون للمركب

وجود او وحدة اه اقول ان الوحدة وحدة بالاجتماع لكن لما ترتبت على هذه

الوحدة احكاما غير احكام الاجزاء صارت الوحدة حقيقية معتبرة وكذا وجود

معروض هذه الوحدة وجود واحد باعتبار اضافته الى معروض هذه الوحدة

يمكن هذه الوحدة لكن هذا الوجود ليس مغاير الوجودات الاجزاء بما انها

وجود واحد وقد زعم الصدر المعاصر للمحقق الدوانی رح ان الوحدة في المركبات

الحقيقية الغير الثنائية ليست وحدة بالاجتماع فان الوجود هناك وجود امر واحد

بسيط يحلله العقل الى حقائق الاجزاء كما ان المتصل الواحد ينحل الى الاجزاء

المقدارية وسياتي الكلام معه ان شاء الله تعالى قوله ثم ما لا بد منه في

المركبات الحقيقية هو ان بين الاجزاء مناسبة ما اه هذا الكلام ناظر الى كلية

وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض في المركبات الحقيقية قال في الحاشية

النظر الصحيح يحكم بان المركبات الحقيقية لا بد بين اجزائها قبل الجزئية من مناسبة

سواء كانت مناسبة الحاجة او غيرها والمركب العرضي بعضه من قبيل الاول

وبعض اخر منه كالاعداد من قبيل الثاني واما بعد الجزئية فلا بد في المركبات

كب الحقيقي كلا

كب الحقيقي كله مع مناسبة سابقة بالاحتياج او لا مر آخر مناسبة لاحقة بالاحتياج
كالمركب من المادة والصورة فان فيه مع المناسبة بالعلية والمعلولية مناسبة
لاحقة بالحالية والمحلية وكالمركب العددي فانها فيه مع مناسبة سابقة لا بالعلية
والمعلولية فيه مناسبة ان دعوى المناسبة اللاحقة باحتياج بعض الوحدات
ايضا غير ظاهر وتكرار الوحدة لا يوجب غاية الامر التجويز فتأمل قوله الا ترى ان الحلقة
مركبة اه اي على تقدير نفي الجزء الصوري عنها كما هو التحقيق كذا في الحاشية
قوله وان كان للحدود ها تركيب من الجنس والفصل اه فيه اعتراف
بان الاعراض مركبات خارجية لها جنس وفصل وهذا يرشدك الى عدم التلازم
بين التركيبين عند الشيخ قوله والاعراض لا يوجد فيه ذلك اه اي ما بازاء
الجنس وما بازاء الفصل وفيه اشارة الى انتفاء المادة والصورة في الاعراض
مع وجود الجنس والفصل وهذا ايضا ينافي القول بالتلازم قوله والحق ان هذه
الهيئة انما هي في العدد حقيقة اه قال في الحاشية تلك الهيئة الوحدانية انما الكثير
بالذات وهو ليس الا العدد فالعدد في الحقيقة ليس مركبا ومجموعا فيكفيك
على لهم ذلك بالفرق عندهم ان المنقسم بالذات هو الكم وغيره منقسم بالعرض
ولعلك تفطن ان المركب الخارجي من المادة والصورة ليس تركيبه
وتكثره من حيث الذات فهو حقيقة واحدة مركبة من المادة والصورة على وجه
مخصوص كتركيب المركب العقلي والمركب التحليلي الا ان التركيب الخارجي مستلزم
للتركيب العددي وكل من التركيب العقلي والتحليلي ليس كذلك انتهى ولعله
ان اراد ان التكثر ليس له حقيقة وبالذات في الحقائق انما التكثر في عارضه

الذي هو العدد بالذات وانما نسبت الى الحقائق المتكثرة بنوع علاقة كما هو البعض
من بعض كلامهم فهو ظاهر البطلان لان العدد امر انتزاعي متاخر عن وجود المعروض
فهو ليس في شيء والحقائق متعددة بانفسها سواء كانت شخصية او نوعية او
جنسية فانه من الضروري انه اذا تعددت الحقائق انتزع العقل من كل
حقيقة معنى الوحدة واجتمع من عدتها مجموع مركب يسمى عددا واما قوله لغرض عند
هم ان المنقسم الكم اه فالكلام في هذا المتقرر وزن منزل فانما يسلم في المتصل
منه دون المنفصل وان اراد شيئا اخر فليبينه اولا حتى لم نعلم ثم ننظر فيه
احق ام لا طل وما قال ان تركيب الماهية من المادة والصورة كالتركيب من المادة
والتحليلي فهو ايضا فاسد لانه لو كان الامر كذلك لكانت المادة والصورة متحدين
وجودا فلا يصلح انتزاع الكثرة العددية عنها بالضرورة الوحدانية ولم يبق فرق
بين التركيب العقلي والخارجي ويصح الحمل مع قطع النظر عن العدد الانتزاعي
بين المادة بما هي مادة والصورة بما هي صورة فتامل قوله وتحقيق المقام ان
الجزء الخارجي والذهني اه حاصله الزامهم بان الجزء الذهني والخارجي متحدان بالذات
في المركبات الطبيعية فلو كان الجزء الخارجي من المركب من الجوهر والعرض عرضا وكان
هو متحد مع الجزء العقلي لكان العرض جزءا محمولا للجوهر وهو ممتنع بالاتفاق وهذا الا
لزام غير صحيح فانه مبني على لزوم التركيب من الاجزاء المحمولة للتركيب من غير المحمولة
والشيخ المحقق لا يقبله وان ورد على سبيل التحقيق فيتوجه المنع ايضا على
استحالة كون الجزء العقلي عرضا المقصد الثاني قوله المركب العقلي ليس مركبا حقيقة
اه هذا قريب بما ذكره الشيخ المحقق قدس سره بقوله ثم ان المتبادر مما نقله اه بل اذا

حقيق

حقق لم يبق فرق في المودى الجنس امر مبهم بحسب الذات يعني ان الجنس امر مبهم
بالنظر الى الحقائق متزلزل في ان هذا الحقيقة او تلك قال الشيخ فيستبين من
هذا ان الجنس اذا اخذ على الجهة التي بها يكون جنسا يكون كالمجهول لا يدرى
انه على اي صورة وكم صورة تشتمل وتطلب النفس تحصيل ذلك لانه لم يتقرر
بعد بالفعل كما هو جسم محصل قوله والنوع مبهم بحسب الاشارة فقط واما
بحسب الذات فمحصل وهو معنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل فان المراد بهما
الابهام والتحصيل بحسب الذات كذا في الحاشية قوله والفصل ليس منضما
الى الجنس بصفته اه وهذا لان حقيقة الانضمام لا يعقل الا بين المتغايرين في الوجود
وليس الجنس موجودا والفصل موجودا آخر منضما اليه بل ليس هناك الا موجود واحد
الواحد بعينه الجنس وبعينه الفصل لكن الذهن اذا حلله وجد هناك حقيقة متزلزلة
بين ان يكون هذا الواحد او غيره ثم يعتبرها العقل متخصصة اخرى بان يكون هي
بعينها تلك الاخرى فيتقرر ويتحصل ويصير هذا الواحد الذي حلله العقل وهذا التحصيل
لا يغير تلك الحقيقة عما هي عليه بل انما يصير متقررا احد الحقائق التي كانت متزلزلة
بالنظر اليها كذا حقق الشيخ وغيره ويجيء ما عليه من الكلام ان شاء الله تعالى قوله
مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون الخط او السطح او العمق اه هذا التصريح بان
المقدار جنس وبانه لا يمكن ان يوخذ بشرط لا ولحقه زيادة على انه معنى خارج
وهذا يرشدك الى ان التركيب الذهني غير مستلزم للتركيب الخارجي عنده فافهم
قوله والمعلول لا يحمل على العلة اه قال في الحاشية العلة والمعلول في اي
ظرف كان فيهما متغايران بالذات فكيف يكونان متحدين بالذات في

طرف وارادوا بالمتغايرين بالذات ان يكون في الوجود ذاتين متباينين وثم يريد
المتغاير بحسب الحقيقة حتى يرد ان الاب علته الابن مع اتحادهما بحسب الحقيقة والنوع
الجنس والفصل متغايران بحسب الحقيقة قوله فانه لا لحصل من اجتماع المقدار
مع الفصل في الذهن حقيقة الخط امر واحد فذلك الواحد بعينه المنقسم في الجهة
الواحدة فقط والذي يحصل من اجتماع المقدار مع الانقسام في جهة الواحدة
فقط والذي يحصل من اجتماع المقدار مع الانقسام في جهة امران متعددان
مطابقان لحقيقة الخط بمعنى ان حقيقة الخط تحل اليهما فتدبر قوله والاجزاء العقلية
ليست اجزاء حقيقية لان الاجزاء الحقيقية ما يتركب منها الشيء المغاير لها وتكون
ممتازة في ذلك الشيء والاجزاء العقلية ليست بهذه المثابة لانها متحدة مع الكل
ذاتا ووجودا فلا جزئية هناك حقيقة فتدبر قوله حتى يحدث الحيوان النوعي
في العقل اي يحدث في العقل مجموع مركب من الجسم الذي هو الجنس ومن شيء
اخر ويكون هذا المجموع الحيوان النوعي قوله بل كان جزء منه في العقل كما انه
جزء في الخارج لان الجزئية واللاجزئية لا يختلفان باختلاف الوجود كذا في
الحاشية قوله من الجهة التي ادينا اليه لا من الجهة التي يكون بها مادة وجزء
على الحقيقة قال في الحاشية من جهة التحصيل وهي جهة بها يكون الجزئية لا على
سبيل الحقيقة لا جهة الابهام وهي جهة يكون بها هو هو ولا يكون الجزئية اصلا
انتهى اعلم سبيل المجاز كون الشيء من تحصيله شيء والحاوي به حقيقة يكون نفس
كل منهما ومن البين ان الجنس نفسه جزء حقيقة في اعتبار ومتحد معه وجزء لا على
الحقيقة باعتبار كما تحقق انشاء الله تعالى ولا يختلف هذا الحال من اعتبار

جهة التحصيل

جهة التحصيل والابهام بل عند اعتبار التحصيل سو النوع والجنس انما هو عند الابهام
لا بان يكون التحصيل والابهام قيدين ولعل مراده من جهة الابهام جهة يصير بها
باخذه لكن بالى عنه لفظ اصلا قوله بشرط ان لا يدخل فيه معنى غيره ای معنی
يعتبر متحصلا بنفسه من جهة انه حقيقة من الحقائق قوله هو مادة وجزء من الانسان
والنوع بالنظر الى افراده التي عرضت لها زيادة من خارج قوله فهو جنس
الانسان ومحمول عليه قال في الحاشية جنس بالنظر الى العنوان اي
كونه لا بشرط ومحمول بالنظر الى المعنون اي نفسه من حيث هي يعني ان
الجنسية تعرض لها في الذهن لعد اعتبارها بهذه الحيثية بل مع اعتبار تجريد
كما تقدم واما المحمولية فتعرض لنفسها في الذهن وهذا بناء على ان الجنسية
والمحمولية من المعقولات الثانية المنطقية فتامل قوله وان اضيف الى
الجسم تمام المعنى الخ يعني لو اخذ الجسم متضمنا فيه الفصل بان يكون هو هو بخلاف
الاعتبار السابق فان الجسم اخذ فيه امرا مبهما ليس محمولا على الفصل بهو
هو بل هو ذو هو ذا ما يسمع منهم ان الجنس عرض عام للفصل كذا في الحاشية
يعني ان الماخوذ فيه الفصل لا بشرط لا الفصل بشرط اعني الصورة على ما توهم
البعض فان الفصل ليس بهذا الاعتبار متضمنا فيه بل مما اعتبر على انه معنى خارج
لاحق فتدبر قوله واما البسيط فيعسر ان يعتبر فيه هذا الاعتبارات بسهولة
هذا مبني على التلازم بين على خلاف مزعوم الشيخ واما على مزعومه ومزعوم
سائر المشائين القائلين بالمقولات فوجهه ان البسيط الجنس والفصل
متحدان وجودا ذهنا وخارجا والعقل يحلله اليهما وبعد التحليل اعتبار جهة المادة

غير مشكل وهذا بخلاف المركب فان المادة والصورة هناك موجودان مستقلان

مستفيض في هذا انه الامر عن تجويز الحمل فيتغير اعتبار الجنس والفصل والذي ذكرنا يشير

اليه قول الشيخ فانه قال وهذا انما يشكل فيما ذاته مركبة واما ما ذاته بسيطة فعلى العقل فرض

هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي ذكرناه من قبل هذا واما في الوجود فلا يكون منه

شيء يتميز هو جنس وشيء هو مادة فقد نفى الشيخ الجنس المتميز عن المادة لا الجنس مطلقا

فافهم ولا العقل كان فصل محمولا قال في الحاشية الفصلية بالنظر الى الاشخاص

اذا اخذ لا بشرط شيء قوله واذا اخذ بشرط شيء كان نوعا هذا اعتبار الحيوان

محصلا ففي هذا الاعتبار الحمل بينهما هو كما انه في الاول هو ذلك هو كذا في الحاشية

قوله والعرض كالكاتب بالقياس الى زيد انه قال في الحاشية الكاتب اذا

اخذ لا بشرط شيء كان عرضيا محمولا بالمواطاة واذا اخذ بشرط لا كان عرضا

ومحمولا بالاشتقاق واعتباره بشرط شيء مخالف لاعتبار الاخرين بشرط

شيء كما يظهر بادنى تامل يعني ان اعتبار العرض بشرط شيء مخالف لاعتبار الجنس

والفصل بشرط شيء فان من اعتبارهما بشرط شيء يتحقق حقيقة وحدانية

تلك الحقيقة بعينها الجنس والفصل والجنس واعتبار العرض بشرط شيء لا يتحقق

به حقيقة وحدانية واقعية وانما الوحدة فيه بالاعتبار فقط فافهم قوله فتلخص مما

ذكر ان الجزء الذهني لا من حيث هو جزء ذهني بل من حيث هو جزء خارجي واما

الجزء الذهني من حيث هو جزء ذهني فموجود في الخارج بعين وجود المركب فح

التغاير بينه وبين الجزء الخارجي حقيقي كذا في الحاشية اي في الوجود والذات

وهذا لان الجزء الذهني متحد ذاتا ووجودا مع المركب والجزء الخارجي متغاير ذاتا ووجودا

اللهم هكذا اعلموا

الہ ملذا قالوا وانت لا یذہب علیک ان محصل ہذا البحث یرجع الی ان ان
الاجزاء الخارجیۃ المتغایرۃ فی الوجود والذات متحدۃ ذات ووجودا وہذا
فاسد فان الضرورۃ شاہدۃ علی ان الذوات المتمایزۃ فی الوجود لا یتحد
لا یصح الحمل بینہما بای اعتبار اخذت وہل ہذا الا کما یقال الانسان اذا اخذ بشرط
عدم الفرس کان مباینا لہ فی الوجود والذات واذا اخذ لا بشرط الفرس یتحد معہ
ویحمل علیہ وہل ہذا الا مکابرۃ فی نظر العقل المتوسط وان کلام فی اخر فوق ذ
ہذا یستبین ان شاء اللہ تعالی فانتظر قولہ وان ملاک الحمل ومناط العموم اہ ای
ملاک الحمل المتعارف ہو حمل الکل ومناط الکلیۃ فہذا اذا اخذ لا بشرط بالقیاس
الی اوصافہ کالضاحک والکاتب لا یصیر کلیا ولا محمولا بالحمل بالحمل المتعارف
ای حمل الکلی ولو حمل لکان من قبیل حمل الجزئی علی نفسہ کذا فی الحاشیۃ
وہذا نص منہ علی ان الجزئیات لا یحمل بعضہا علی بعض بالحمل المتعارف ولعلہ
ہو مراد الشارح المحقق قدس سرہ مما منع من بعض حواشیہ حمل الجزئیات بعضہا
علی بعض والذی یقال فی مصحح الحمل من ان التغایر الاعتباری کاف
فی الحمل وبینہا الجزئی المعبر بہذا الضاحک مغایر بالاعتبار لنفسہ المعبر بہذا
الکاتب فیصح الحمل نفسہ ان ہذا الا یفید الا مطلق الحمل دون خصوص المتعارف
وہل ہذا الا کما یقال الواجب ہو الوجود والتعبیر بالعنوانین المختلفین لا یفید الحمل
الاولی نعم لو قیل ان حصۃ الکاتب ای مفہوم ہذا الکاتب متحد مع الانسان
بالعرض مع التغایر فی المفہوم کما ان مفہوم الکاتب متحد مع الانسان بالعرض
مع التغایر فی المفہوم کما ان مفہوم الکاتب متحد مع الانسان بالعرض مع التغایر

في المفهوم فح يكون مفهوم هذا الكاتب محمولا على زيد ولا يمكن الحمل الاولي بعد
الاتحاد في الحقيقة فان قلت فعلى هذا يكون مفهوم هذا الكاتب محمولا على بعض
وهذا الكاتب شيء فقد صدق على الكثير فيصير كليا قلت لا فان الكلية صدق المفهوم
على جزئيات كثيرة متباينة في الوجود وهنا ليس في الوجود الا جزئي واحد نعم
معه جزئيات كثيرة بالعرض فتامل وهذا يدل على صحة حمل الجزئي على الجزئي
بان الصور الماخوذة من شخص واحد في حواس طائفة جزئيات والهوية
الشخصية محمولة عليها لكونها نفسها فتامل فيه قوله لان ما هو جزء الشيء
لا يختلف باختلاف الوجود اه يعني على هذا التقدير الحقيقة النوعية عبارة
عن امر واحد بسيط ذلك الواحد بعينه الجنس والفصل واذا اخذ بشرط
لا يحصل حقيقة مركبة منها ولا شك انه غير تلك الحقيقة البسيطة فان الحمل الوحداني
في مغاير للمركب بالضرورة وانكار هذا مكابرة فتامل فيه قوله الاولى الحمل
اللغوي قال في الحاشية الحمل الحقيقي المقابل للحمل اللغوي ليس هذا الثبوت
من حيث هو وربما يطلق اللغوي على ذلك الثبوت وح الحقيقي المقابل
له مصداقه قوله ويقال له الحمل الوجودي هو الحمل بمعنى التحقق وانما يقال
له الحمل الوجودي لان الكتابة متحققة في الانسان كذا في الحاشية قوله
فان العرضي اعم من العرض كما اشرنا اليه سابقا قال في الحاشية فان
العرض اعم من العرضي لكن باعتبارين فاذا اخذ لا بشرط شيء كان عرضيا
ومحمولا بالمواطاة واذا اخذ بشرط لا شيء كان عرضا ومحمولا بالاشتقاق
واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان العرض والعرضي متحدان بالذات و

متغايران

متغايران بالاعتبار فان الماخوذ بشرط لا سواد وعرض والماخوذ لا بشرط
شيء اسود وعرضي فكلام بعيد هو متفرد به عسى ان تطلع عليه في مستقبل
التحول ان شاء الله تعالى الفرق بين تحقيق المحشي رح وتحقيق هذا الحبر المحقق
رحمهما الله تعالى ان مفهومات المشتقات انما هي عرضيات ومباينة للمبادي
المشتقات انها مباينة ذاتية مفهومات بسيطة متغايرة بالذات للمبادي ومحمولة
على موضوعاتها ومتحدة معها فاذا اخذت هذه المفهومات متحصلة بانفسها
ولا بشرط لا كانت مباينة لها وعارضة اياها ومحمولة بالاشتقاق كما ان مبادئها
الاشتقاق اي محمولة بالاشتقاق وان اخذت بشرط شيء كان الثوب الابيض الاعم
مثلا فالعرض مثلا فالعرض صادق على هذه المشتقات وعلى مباديها القائمة
بالمعروض بخلاف العرض فانه صادق على المشتقات فقط واما عند
ذلك المحقق فالمبادي والمشتقات متحدة بالذات مهيتها حقيقة
واحدة اذا اخذت تلك الحقيقة بشرط لا معايرة لمفهومها فهي المبدا وهو اذا
اخذت من حيث هي هي متحدة معه اتحادا بالعرض وهي المشتق واذا
اخذت بشرط شيء كان الثوب الابيض فان المحمول بالاشتقاق عند هذا
المحقق متحد بالعرض مع معروضه باعتبار ويكون محمولا عليه بهذا الاعتبار
الاعتبار بل يعلل مناط الحمل والاتحاد بالعرض هذا الحلول وحكم المحشي رح
بان قول هذا المحقق رح بعيد ولا يطرقه بعد فوق ما في حقيقة بل حقيقة
اشد بعدا عند الطبع السليم فاما اذا ترجع الى وجداننا لا نجدي الوي مفهوم
الكتابة مثلا محمولا بالاشتقاق سواء كان متحدا مع الكاتب بالذات

اذ الا فافهم فتدبر تدبر اصادقا قوله ويقال له الحمل بوجود على لانه يستعمل بكلمة

على فيقال الحيوان محمول على الانسان كذا في الحاشية قوله فانه يجري

في الهو هو جميع اقسام الوحدة اه الهو هو لفظ مركب جعلا علما الاتحاد بنحو ما

بنحو ما بين المتغايرين ظاهر انه من جهة وحدة وجهة تغاير فجهة الوحدة قد يكون

النوع وجهة التغاير التشخص وقد يكون جهة الوحدة ذاتيا وجهة التغاير ذاتي

اخر وقد يكون جهة الوحدة الموضوع وقد يكون المحمول وعلى التقادير جهته

الوحدة الهيئة قال الشيخ الواحد بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا

اخر انه هو الاخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرض كما يقال ان

زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولا في شيء

كقولنا الثلج والجص واحد في البياض اذ عرض ان الحمل عليهما عرض واحد

قوله وهو في حمل الذاتيات لعله اراد بالذاتيات اعم مما يكون نفسه او تمام

حقيقته او جزء الحقيقة يشمل جميع اقسام الاتحاد بالذات من الحمل الاولي

وحمل النوع على الشخص وحمل الاجناس والفصول على ما هو اجناس

وفصول له ثم لا شبهة في كون الحمل الاولي وحمل النوع على الشخص

اتحاد بالذات انما الكلام في حمل الاجناس والفصول وسيتوفى ان شاء

الله تعالى قوله اذ اتحاد الاتحاد بالعرض كون وجود واحد منسوبا الى الاخر بعلاقة

فانه ربما يكون الشيئين علاقة مخصوصة بحيث يقال هو هو في الوجود ويترتب

على احدهما اثار ولوازم بوجود الاخر فوجود ذلك الاخر والثالث ليس بالذات

وهذا بالعرض وهذا النحو اتحاد بالعرض ولا شك في تحققه فمن رام الطالة

بالدليل

بالدليل المورد لابطال اتحاد الاثنين فقد قال شططا ومعيار هذا العلاقة في المشتقات قيام مباديها الا ان قيام المبادي هو الاتحاد كما زعم بعض نظار التسليم حتى يرد ما رد واذا كان الاتحاد بالعرض موجبا للحمل للمبادي على معروضاتها كما يصح حمل المشتق وهو باطل ولا نقول ان معيار هذا العلاقة منحصرة في قيام المبادي حتى يمتنع الاتحاد بالعرض فيما بين المبادي فانه مما لم يقم على امتناعه دليل فتدبر فقد ظهر ان بينهما معنى واحدا شاملا لجميع اقسامه وافراده وهو مطلق الاتحاد بالذات كان او بالعرض ولا يلتفت الى ما قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني وبه يرجع هذا الى ان الحمل في الذاتيات بمعنى الحمل واحد في الجميع وان الوجود واحد انما يتكثر وبتعدد بتكثر ما اليه وتعدده فلا يصح اتحاد في الوجود مع التعدد والتغاير بالذات وبين هذه العبارات مطنبه وما فصله المحقق الدواني رحمه الله تعالى الكلام مبسوط من شاء الاطلاع فلينظر في حديثه والمحصل ان يرد على ما ذكر نعم قد بقي الكلام في ان صورة الاتحاد بالعرض لا يستقيم لان الوصفيات متغايرة بالذات لمعروضاتها فكيف متحد حدوا اذ الوجود انما يتكثر بتكثر المضاف اليه فلدفع هذا قال صاحب الافق المبين فلعلك اذا استقطت درنيب ان اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الذي هو مناط الحمل لا يتحقق الا اذا كان حقيقتهما واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار لان الوجود ليس الا نفس المعنى المصدري المشترع من الماهيات المتخصص بالاضافة اليها فكيف يتصور اتحاد الحقائق المتباينة بالذات بحسبه لحقيقة الموضوع والمحمول ان

كانهما متحدين بالذات كالانسان والحيوان فيمتنع ذلك ان يتحدا في الوجود كذلك
ايضا فيصح الحمل بالذات وان كان اتحادهما بحسب الحقيقة بالعرض كما في الانسان
والكاتب فيمتنع ذلك اتحادهما في الوجود ايضا كذلك فيكون الحمل بالعرض انتهى
هذا الكلام لا اعتبار عليه الا في الحمل بالذات في الاجناس والفصول كما ستطلع
ان شاء الله تعالى لكن ينبغي ان يعلم ان الاتحاد في الحقيقة بالعرض ان يصح ان
يجعل عنوان لهما ويعلم باتحاد الوجود صحة الحمل ثم بعد التنزل لو سلم ان الموضوع
والمحمول متغايران حقيقة لا اتحاد بين حقيقتهما اصلا لكن لا ضير في انتساب وجود
وجود واحد الى حقيقتين الى احدهما بالذات والى الاخرى بالعرض وتعددهما
اليه الوجود انما يوجب تعدد الوجود اذا كانت اضافته وانتسابه الى كليهما
بالذات فلا اشكال في الاتحاد بالعرض انما الاشكال في الاتحاد بالذات
كما ستطلع عن قريب ان شاء الله تعالى قوله فان قيل حمل الطبيعة على الافراد اه
ومثله يرد حمل الجنس على الفصل فانه حمل بالعرض مع انهما موجود واحد بالذات
قوله قلنا الاحكام تختلف باختلاف الحيثيات اه هذا الجواب تلقاه صاحب
الافق المبين بالقبول وهو ليس بشيء لان الجنس والفصل والنوع متحدة وجودا
وذاتا فانها ذات واحدة موجودة بوجود واحد هي بعينه النوع وبعينه الفصل
كما هو مذهبهم وح فوجود كل منها وجود الاخر بالذات فالوجود المنسوب الى
احدهما انما كان منسوبا الى الاخر بالذات لانه هو فالاتحاد بينهما بالذات فح لا بد
من التخصيص وقال الاتحاد بالعرض انما يكون فيما يكون كل من الطرفين عرضيا
للاخر ولا يكون جنسا وفصلا وبعضهم تكلف وحرف الكلام عن مواضعه وغير

الاصطلاح

الاصطلاح وفسر الحمل بالذات بالاتحاد من غير واسطة في الثبوت فحمل الذاتيات

على الذات ليس فيه واسطة في الثبوت والا لزم المجعولية الذاتية بخلاف حمل النوع

على الجنس وحمل الجنس على الفصل وبالعكس ولم يعلم ان اتحاد النوع اذا كان من

ذوي الاقتضاء ومقتضى فاتحاد النوع معه ايضا كذلك لان الاتحاد من الطرفين

والحق في المجعولية الذاتية ما اسلفنا سابقا فتذكر قوله ثم حمل المواطاة ينقسم

الى قسمين قال في الحاشية قسم الحمل على اربعة اقسام حمل الكلي على الجزئي وحمل

الكلي على الجزئي وحمل الكلي على الكلي وحمل الجزئي على الكلي وحمل الجزئي على الجزئي

والاول والثالث متعارف والمراد بالفرد في تعريفه ما صدق مطلقا والثاني يحتمل

ان يكون متعارفا وغير متعارف والرابع ليس الا غير متعارف لامتناع ان يصدق

جزئي على جزئي الا ان يكون الجزئي حصة كحصة من الانسان والكاتب فيحمل

تلك الحصة حملا متعارفا على حصة اخرى وعلى جزئي آخر اذا اعتبر بالنظر الى الوجود

بالذات او الوجود بالعرض انتهى ومن ههنا ظهر لك ان ما وقع منه في الحاشية

المنقولة منه من منع حمل الجزئي على الجزئي حملا متعارفا ينبغي ان يخص بما عدا

الحصة وان كان يأبى عن ظاهر كلامه في تلك الحاشية وقد مر ما يتعلق بحمل

الجزئي على الجزئي فتذكر لكونه ادل الصدق والكذب بحسب الاكثر والاقصد

يكون الصدق لظاهر القولهم الواجب هو الوجود قوله والاول صحيح غير مفيد

هذا ليس كليا فانه يجوز ان يعلم عنوانان لشيء مجهول الكنه ثم يشك في انهما هل

هما عنوانان لشيء واحد ويلتفت بكل منهما الى المعنون ويحكم ان معنون

احدهما نفس معنون الآخر كما في المثال المضروب فهذا حمل اولي مفيد بل قد يقصد

بيانه في المباحث العلمية فتدبر قوله والثاني غير صحيح وهذا ظاهر جدا ومع ذلك
قد خالف فيه الصدر المعاصر للمحقق الدواني رحمه الله تعالى وجوز حمل الشيء
على نفسه من دون تغاير في المفهوم وغير هذه تعريف الحمل الى اتحاد المتغايرين
بحسب الاعتبار والملاحظة سواء كانا متغايرين في المفهومين او لم يكونا بان
يدرك في نفس الامر ولا يذهب عليك ان هذا التعريف الحمل يفر منه الا ان
يحمل لفظيا ويدعي انه بديهي ورد المحقق الدواني رحمه الله تعالى بما محصله
ان النسبة لا تعقل الا بين شيئين وان تكرر الادراك لشيء واحد ذاتا واعتبارا
في زمان واحد من نفس وحدة لا يعقل لامتناع اجتماع صورتين لشيء واحد في
نفس واحدة حتى يحصل صورة اخرى بزوال الصورة الاول واذا لم يجتمعا لا يتصور
تعلق النسبة لان النسبة تقتضي تصور الطرفين وكيف يجوز عاقل صحة الحكم مع
ذهول احد الطرفين ويلزم ان نهم قضية من جريان النسبة ومفهوم آخر وهذا
الصدر يجوز عدم اشتمال البلية البسيطة على النسبة الوقوعية فيلزم ان نهم مثل
قولنا الموجود موجود من جزء واحد فلا يصح تعريف القضية بالمركب وفساده
لا يخفى ثم اراد ذلك الصدر تاسيس ما بني واورد في البيان كلاما مضطر
با ومحصله بعد حذف الحشو والاطالة ان التغاير الاعتباري لا يجب ان يكون
التغاير الادراك والصورة بل يكفي فيه تكرار الالتفات الى شيء واحد و
ذلك متحقق بينهما بلا شبهة كما في التأكيد اللفظي والتغاير بتكرر الالتفات
يكفي في تعلق النسبة والاتحاد في صدق زيد زيد والتغاير بينهما ليس الا بحرد
تكرر الالتفات وكذا الانسان انسان فان التحقيق ان الحكم على العنوان

ودون الافراد وما قال ذلك المحقق رحمه الله تعالى ان النسبة لا تعقل الا بين
شيئين فان اراد ان الاتحاد معنى اعم لا تعقل الا بين شيئين فممنوع لجواز ان
نحكم بان السواد متحد دون اعتبار تعدد في احد الجانبين وان اراد ان النسبة
التي مثل الابوة والاخوة لا تعقل الا بين شيئين فمسلم لكن لا ينفع هنا فان النسبة
هنا هي الاتحاد ولم تقع انكار النسبة في العلميات البسيطة انما دفع انكار الوجود
الرابطي الذي في العلميات المركبة واما النسبة بين فلا زمة في كل عقد فلم يلزم تحقق
قضية بسيطة ورده المحقق الدواني رحمه الله تعالى بكلام مطنب ومحصله انه
لولا ان تكرار الالتفات الى شيء واحد في زمان من نفس واحدة الى شيء
من تكرر صور شيء واحد فلا اقل من ان يكون مثله في الاستحالة فلا بد من تكرر الالتفات
من زمانين وح لا يكفي لاعتبار النسبة وبهذا هو الذي رام المحقق رحمه الله تعالى
ولا يمكن ان يتعلق بشيء واحد التفاتان الا اذا ثانيا بان تكرر الالتفات
لو سلم فلا يكفي التحقق النسبة لان النسبة متعلقة بشيء مقيسا الى شيء
ومن البين ان هذا الاستقرار الا اذا كان هناك شيئان ذو تكرر الالتفات
لا بتعدد الصور بان ضرورة لم يقيد بالالتفات او بغيره والاستشهاد بحور زيد
زيد لا يصح فان مفهوم زيد في كلا الطرفين مقيد بقيدين او في احدهما
مقيد وفي الاخر مطلق اما بالالتفات بان يكون الحاصل زيد ان الملتفت
ثانيا الى زيد وبغيره يجوز ان يكون الحاصل المعبر بهذا اللفظ زيد وما قال
ان الاتحاد لا يقتضي التعدد والتغاير نعلط ناشئ من عدم الفرق بين
الاتحاد والوحدة فان الاتحاد نسبة كالاخوة يقتضي شيئين كيف والضرورة

العدنه شاهدة بانه لو لم يكن مفهوما ان ما يحكم بانه متحد بذاك فلا بد الاتحاد ايضا من
التغاير بين المتحدين بوجه والوحدة بوجه ثم انه لو سلم ان عقد كان لا يخلو عن نسبة
بين بين ومن الفرد ريات ان النسبة بين بين لا العقل الا بين شيئين فلا بد
هناك من شيئين وتكرر الالتفات لا يورث تغايرا اصلا اذا مقارنته
وصف تكرر لا تزيل وحدته ما لم يعتبر قيد فيه ثم ما ذكر في العذر عن لزوم قضيته
بسيطة من اشتمال كل عقد على نسبة بين بين غير صحيح فان النسبة بين
لا العقل في القضايا عند الوجدان السليم وانما اخترعها المتاخرون فيلزم
على مذهب القدماء قضية بسيطة ولو تنزل فيلزم ان يتم القضية من احد الطرفين
والنسبة تقييدية ولم يذهب اليه احد و باطل في بديهة عقول العامة فضلا عن
الخاصة فافهم ثم العجب ان مع ظهور هذا كله قد توهم بعض ناظري السلم صحة
قول هذا الصدر وزعم ان النسبة يكفي فيه تكرر الالتفات وقال ان القضية
لا تحتاج الى التفات الموضوع والمحمول معا لان النفس في ان لا يلتفت
الى شيئين فلو وجب الالتفات الى الطرفين معا في زمان واحد لم يصح
في قضية اصلا بل الذي يجب الالتفات اليها متعاقبا بحيث لا يفصل زمان
لطيف لا النسبة ولا بالتعاقب يصح تكرر الالتفات ويحقق النسبة
وهذا الشيء فان النسبة ملحوظة بما انه حالة بين الطرفين فلا بد من الالتفات
الى الطرفين حين اعتبار النسبة وهذا ظاهر جدا واما ما اشتهر ان النفس
لا يلتفت الى شيئين متغيرين ولا متبين بعد ومن ادعى فانما يدعي عدم
صحة الالتفات الى شيء عند وقت الالتفات الى شيء فيجوز في القضية

ان

ان يلتفت الى احد الشيئين فيتعدد الالتفات ويلتفت الى شيء اخر فيتغاير الشيئ
منهما وكذا الحال في القضايا في الاكثر واما الالتفات الى شيء واحد فلا يصح
تكرره اصلا ما لم يتقيد ذلك الشيء بقيد يورث تغاير الملتفت اليه فافهم واذ قد
دريت بالملون فقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه ذلك المحقق رح من ان
الحمل لا بد فيه من تغاير المحمول والمحمول عليه وان ما ذكرت فيما ادعيت ان تعدد
الصورة لشيء واحد وان سلم حقيقة لا يفيد في صحة الحمل فان تعدد الادراك
لا يورث تغايرا في المدرك ما لم يتقيد بهذا الادراك او بقيد غيره وعلمت
ايضا ان التعريف المشير اليه اعني اتحاد المتغايرين بحسب الاعتبار والملاحظة
مساو بال للتعريف المشهور فان التغاير لا يكون بحسب تعدد الملاحظة
والادراك ما لم يجعلا قيدين وح التغاير تغاير بحسب المفهوم وعلمت ايضا
ما في كلام هذا الصدر من الاضطراب فانه تارة يدعي التغاير بحسب تكرر
الالتفات وتارة يدعي انه لا يجب التعدد في النسبة بمعنى الاتحاد
وتارة يخلط بين الحمل الاولي والمتعارف كما قال وكذلك الانسان
انسان فان الحكم على العنوان بالذات على ما هو التحقيق لان الذي فيه
هذا التحقيق حمل متعارف والمحمول عليه العنوان من حيث انطباقه على
الافراد عند جماعة زعموا انه مذهب القدماء والمحمول نفس العنوان
لمن سلك ولا يخفى ما فيه من التغاير والكلام هنا في الحمل الاولي الذي
لا تغاير فيه بوجه من الوجوه فتدبر الا ان القول بان طبيعة الحمل تستدعي اه حاصل
هذا الجواب التغاير الذي هو ضروري للحمل لا ينافي الحمل بالذات والذي

بمنافيه لتغاير يكون زايدا على هذا التغاير وهذا كما ترى فانه لا يمكن التغاير اذا
كان حيثية المحمول زايدا على الموضوع وح لا ينفي حمل بالذات ولذا قال في
الحاشية الاول جدلي والحق في الجواب هو الثاني وحاصله ان ذلك
في مرتبة الحمل فلا يكون مصداقا له اذ مرتبة الحمل متاخرة عن مرتبة المصداق و
يمتنع ان يكون مرتبة المتاخر في مرتبة المتقدم والجواب الثاني هو المشار اليه
بقوله والحق ان التغاير اه وخلاصة هذا الجواب ان التغاير الذي يدعي هو التغاير
في مرتبة الحمل والتغاير الذي ينافي الحمل بالذات التغاير في المصداق فافهم
قوله وهو ينقسم الى حمل بالذات تنبيه للقسم لا للقسم لتحققه في حمل الشيء
على نفسه المقابل للحمل المتعارف كذا في الحاشية فالقسم الحمل المتعارف
بالذات واما الحمل بالعرض فلا يكون الا متعارفا قوله وربما يطلق الحمل المتعارف
وفي المنطق المراد بالمحصورات ما يشمل المهملات اي المحصورات وما في
قوتها فالحمل في قولنا الانسان كاتب متعارف على كلا الاصطلاحين وفي
قولنا الانسان نوع متعارف على الاصطلاح الاول غير متعارف على
الاصطلاح الثاني لعل المراد بالمهملة مهملة المتاخرين اذ هي في قوة
الجزئية قوله وحاصله ان هذه الاجزاء اي هذه الاجزاء اما ان تكون موجودة
في الخارج حقيقة واحدة او متعددة بوجود متعدد او بوجود واحد فلا يتجه ما قال
المحقق الدواني رح ان اريد بكونها صورا لامر واحد متعددة انها صور لمفهومات
متخالفة فلا يحتمل القسم الاول لان الاجزاء لما كانت متغايرة بحسب
المفهوم يكون بحسب وجوداتها الذهنية صورا لمفهومات متعددة وان اريد

انها

انها صادقة على امور متعددة فالقسم الثاني غير محتمل لان تلك الاجزاء صادقة
على امر واحد هو الماهية كذا في الحاشية وحاصل الدفع يمكن تحريره باختيار
الشق الاول وحاصله ان المراد بالامر الذي هو مورد الصورة الحقيقة الموجودة
في الاعيان والحاصل ان الاجزاء صور متعددة مطابقة لحقيقة واحدة
او لحقائق متعددة ومعنى المطابقة ان يكون اياه وح المراد بالصورة
الصورة العلمية ويمكن تحريره بابداء الشق الثالث هو ان المراد بالصور
معلوماتها والحاصل ان مفهومات الاجزاء صور لحقيقة واحدة بمعنى ان
الحقيقة الواحدة تنصر في الذهن بعد التحليل حقائق متعددة وتلك المفهومات
في الوجود تصير حقيقة واحدة وبالجملة حاصل الاحتمال الاول ان الاجزاء
العقلية متحدة ذاتا ووجودا وبعد الاتحاد تحصل حقيقة واحدة هي المعنا الجنس
والفصل وهذا لا ينافي القول بوجود الكلي الطبيعي بل تؤكده وبعضهم
حملوا الكلام على ان المراد بالامر الواحد الشخصية وهو الاحتمال الاول
على نفي الكلي الطبيعي وخرجوا الحاصل ان الاجزاء اما صور هوية بسيطة
شخصية بان يكون معلوماتها منتزعة عن نفس الهوية البسيطة واما صور الامور
متعددة موجودة بوجود واحد كما قال القائلون بوجود الكلي الطبيعي الا ان
الوجود واحد والموجود واحد والموجود اثنان او بوجودات متعددة
كما قال فرقة منهم ان تلك الاجزاء موجودة متغايرة ذاتا ووجودا وح اندفع
اعتراض المحقق الدواني رح وبحث في هذا التوجيه ان الكلام على مذهب
الفلاسفة والحق باذا على رأيهم وهم قائلون بوجود الكلي الطبيعي الط

يلزم ان يكون المذهب المشهور عند المتفلسفة متروكا هو ان الاجزاء العقلية
متحدة وجودا وذاتا موجودة بوجود النوع فافهم قوله اما ان يكون صور الحقيقة
واحدة الخ حاصل هذا المذهب كما مر مرارا ان الجنس والفصل متحدان في
انفسهما ويصير احدهما عين الاخرى فيحصل حقيقة واحدة تلك الحقيقة بعينها
الجنس والفصل وهذه الحقيقة هي النوع وهذا قول سوى لا يرتضى به العقل
فان صيرورة حقيقة حقيقة اخرى او حقايق اخرى مما تمجه الطبع السليم المسلط
لاصحاب الانظار في العلوم العقلية كيف وان بقيت تلك الحقيقة
بعد الاتحاد كما كانت قبل الاتحاد فلا اتحاد وان تغيرت بان زادت
فيها صفة او نقصت عنها صفة فقد استحالت في الصفة لا انها اتحدت وان
تغيرت ذاتها بان عدمت وحدثت حقيقة اخرى فلا اتحاد بل عدم شيء
ووجد اخرى وبعبارة اخرى ان بقيت الحقيقتان كما كانتا قبل الاتحاد
وان فنيا او فنيت احدهما فلا اتحاد وبالجملة هل هذا القول الا مثل قول فرفوريوس
في اتحاد العاقل والمعقول وقد عرفت بطلانه ومثل بعضهم باجزاء المتصل
الواحد بانها موجودة بوجود الكل وكلها العقل اليها كذلك الاجناس
والفصول متحدة مع النوع وجودا والنوع مما يحلله العقل اليها وهذا لا يغني
الحق شيئا فان اجزاء المتصل على ما هو التحقيق ليس لها وجود اصلا بل انما ينتزع
العقل بمعونة الوهم كما في القسمة الوهمية او لا بمعونته كما في العقلية نعم هي موجودة
بالقوة وانما لها منشأ صحيح بحيث يذهب اوهام العامة الى ان المتصل
ملتئم منها كما ان مراتب السواد الضعيفة ينتزع عن السواد الشديد بحيث

هذا

تذهب اوهام العامة الى ان الشيء يلتئم منها وليس لها حظ من الوجود
الا بالقوة ثم من اعاظم الاعاجيب ان الصدر المعاصر للمحقق الدواني رح ادعى
ان التراكيب الواقعة في الانواع الطبيعية من هذا القبيل حتى ادعى ان
تراكيب المواليد من المعادن والنبات والحيوان والانسان
كذلك ومحصل كلامه بعد حذف الزوائد انه مهد اولا ان التركيب على
قسمين تركيب من اجزاء غير محمولة كتركيب البيت من السقف
والجدران والاجزاء فيه متغايرة ذاتا ووجودا وتركيب من الاجزاء
المحمولة وهي متحدة ذاتا ووجودا ثم قال ما محصله ان تركب الجسم من
الهيولى والصورة من القسم الثاني اعني التركيب الاتحادي اذ لو كان
من القسم الاول وكانت الهيولى والصورة ذاتين مختلفتين في الخارج
لما صح صدق المادة باي اعتبار اخذت على الجسم ولا صدقها على الصورة
لان الامور المتغايرة بحسب الوجود لا يصح فيها الحمل باي اعتبار اخذت
وباي ربط كان بينها مع ان المادة باعتبار تصدق على الجسم المركب
وعلى الصورة باعتبار فكيف يكون التركيب فيها من القسم الاول
ثم خص البيان بالهيولى الثانية وصورها ليقاس عليها غيرها من الهيوليات
ومحصل مقاله ان الياقوت مثلا ليس فيه جزء ناري والا لقامت به
الصورة الياقوتية لان حلول الصورة الياقوتية حلول سرياني فيلزم
ان يكون ذلك الجزء نارا وياقوتا معا وكيف يكون للجزء الناري حاصلا
فيه بالفعل مع انه لا ينطفي ويبقى في زمان طويل مع صغر حجمه وملاقاته الاجزاء

اما ذاتية الاجزاء اما ذاتية الاخر واذا لم يكن الاجزاء العنصرية في المواليد حاصلة
لم يكن تركب المواليد منها ومن صورها من قبيل القسم الاول كيف وان
العناصر تنقلب غذاء والغذاء ينقلب نطفة تنقلب مضغة وهكذا تقع
الانقلابات شيئا فشيئا الى ان ينقلب حيوانا وليس ما هو السابق من هذه الا
نقلابات باقيا مع اللاحق بالفعل حتى يكون فيه كثرة في نفس الامر نعم للعقل
ان يقسم كل واحد منها بحسب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار
وجنس باعتبار وبعضها صورة باعتبار وفصل باعتبار ثم اورد واذا كانت
الهيولى متحدة مع الصورة لا يستقيم القول بالعلية واجاب بان العلية
انما تكون بعد تحليل العقل الجسم اليهما ولا حجر في ان يكون شيء باعتبار تجزئة
العقل علته وباعتبار اخر معلولا كما في المعالج والمعالج وادعى مثل ذلك في الحيوان
وقال الفرس واحد طبيعي لا كثرة فيه بالفعل بل ليس لحم الفرس موجودا واحدا بل
هو بعض من موجود واحد وكذا حكم سائر اجزائه كما في الياقوت غاية
ما في الباب ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت حقيقتها واحدة
والاجزاء المفروضة في الفرس حقائق متعددة ولا يلزم من ذلك كون
الاجزاء بالفعل كما ان الاجزاء الكيفية في الحركة الكيفية انواع متعددة مختلفة
وكما ان الاجزاء التحليلية في الفلك بعضها كواكب وبعضها جرم الفلك وادعى
في الانسان انه ليس مركبا من البدن والمجرد الذي هو النفس بل الانسان
حقيقة واحدة هي بعينها البدن وبعينها المدرك للكليات والجزئيات فهو من
حيث انه جسم نام متحيز ومتشكل ومتلون ومن حيث انه مجرد يدرك للكليات

والمجرد فيه

والمجرد فيه بالقوة فاذا انقلب الى آخر الامر ينفى عنه التحيز والمقدار والشكل ويبقى
جوهرا مدركا ويخرج المجرد من القوة الى الفعل هذا محصل كلامه في هذا المقام و
نحن قد كفينا المؤنة في ابطال هذا الرأي واما السند لانه ليس بقوله ليس فيه
جزء مادي اه فلو تم لا يفيد المطلوب فانه بعد تمامه انما يدل على ان الجزء الناري
عن غيرها في حال التركيب اذ لا يلزم منه الاتحاد الذي يزعمه غاية ما يلزم ان
يبطل صورته النارية ويخلفها الصورة الياقوتية وهذا ليس من الاتحاد في شيء
ولو تشبث بانه يصير جسمية الجزء الناري متصلة بجسميات المواد الاخر
لارتفاع المانع من الانفصال فلو سلم يلزم ان ينعدم تلك الجسميات ويحدث
جسمية اخرى وهو غير المطلوب فان مطلوبه الاتحاد ثم ما ذكره غير تام كما نبه
عليه المحقق الدواني رح ان للياقوت اجزاء حاملة للكيفية الحجرية ؟
وهي مركبات من عناصر واجزاء هي اركان والصورة الياقوتية انما تبر
في القسم الاول من الاجزاء دون القسم الثاني والسند لانه بقوله مع انه
لا ينطفي اه فيه ان الصورة التركيبية حافظة المواد مع صورها وكيفياتها
والنص قد انكسرت سورة كيفية كل جزء فلا يقدر الجزء المائي ان يفعل في الناري
فعلا يوجب انطفائها وكذا العكس وقوله ان العناصر ينقلب غذاء اه ان
اراد بالانقلاب ان العناصر تصير غذاء ونطفة على ان يكون هذه الحقيقة فممنوع
بل قول سوفسطائي وان اراد ان ما في مادة العناصر تقوم صورة الغذاء وفي مادة
الغذاء يخلف صورة النطفة بعد بطلان صورة الغذاء فمسلم لكن لا تحقق
الاتحاد على ما زعم وما حكمه بان الاجزاء المتخالفة بالحقيقة متحدة وجود القول

شعري لا يلتفت اليه د مخالف لما عليه من عدم جواز اتصال واحد من مختلفات
الحقائق نعم الحركة الكيفية تبقى الاعتراض والحق ان مراتب الكيفيات المنتزعة
حال الحركة من الكيفية المتدرجة متحدة بالحقيقة والاختلاف بالشدة والضعف
تخالف صنفي وح لا اشكال واما المحقق فسلك في الاجابة عنه على مذهب
من عدم وجود الفرد التدريجي وانما الموجود المتوسط بين الافراد واما ما
قال في الانسان فهو وان صلح محلا لما نقل عن بعض العارفين قدس سرهم
ارواحنا اجسادنا اجسادنا ارواحنا لكن العقل المتوسط بحاكم بتعدد حقيقة البدن
والنفس لا بقبليه والمحقق الدواني اشمر الذيل لابطال هذه المقالات واثبات
عدم انطباقه على مذهب الفلاسفة بوجوه مرضية وفيما ذكرنا كفاية ومن شاء
الاطلاع عليه فعليه بمطالعة الحاشية الجديدة للمحقق الدواني رح قوله
فاقط بادنى عناية اه مع هذا الجري فيه ما قيل على الصورة الثالثة من
امتناع الحمل بتعدد الوجود ومثل ما قيل على الصورة الثانية فان الوجود المتعدد
لا يقوم بمحل كما ان الوجود الواحد المتعدد لا يقوم بمحل كما ان الوجود الواحد لا يقوم
بمحل كما ان الوجود الواحد لا يقوم بمحل متعدد كذا في الحاشية قوله اعلم
ان في الصورة الاولى ثلث احتمالات قال في الحاشية الاحتمالات
التي اوردها الش قدس سره بالنظر الى مطابق الاجزاء في الخارج والثلثة
التي اوردناها بالنظر الى منشاء انتزاعها ففيه تعريض على العلامة القوشجي
جعل الاحتمال الثاني المذكور بينها قسيما الاحتمالات المذكورة في الشرح وربع
الاحتمالات قوله والثاني ان يكون منشاء انتزاعها امورا متعددة اه ذهب الحكماء

رجع الحالفي

يرجع الى نفي الكلي الطبيعي فان الموجود الهوية البسيطة لكن عرضت لها معان متوجبة ومعان

تابعة لسبع المفهومات اما ماخوذة من المتبوعات ذاتيات واما ماخوذة من التوابع عرضيات

فان في الحاشية المتبوعات كالابعاد والنمو والحس والحركة الارادية والنطق

والتوابع كالتحيز والتغير والانفعال والتعجب والضحك واما ماخوذ من الاول جسم حساس

متحرك بالارادة ومن الثاني المتحيز والمتغير والمنفعل والمتعجب والضحاك وهي العرضيات

قوله والثالث ان لايكون منشا انتزاع هذه الاجزاء اه اصحاب هذا المذهب

فرقتان فرقة نفوا وجود الكلي الطبيعي في الاعيان وقالوا الموجود في الخارج هوية

ينتزع العقل منها امورا كلية بعضها منتزعة بالذات بان يكون مصداقها نفس

هذه الهوية وهي ذاتيات وبعضها منتزعة باعتبار امر زايد عليها وهي المسمى

بالعرضيات وفرقة افرادا لوجود الكلي الطبيعي وعندهم الموجود بالذات الماهية

النوعية متشخصة وتلك الماهية حقيقة بسيطة في الخارج هي بعينها الجنس وهي

بعينها الفصل فالجنس والفصل متحدان معها وللعقل ان يحللها اليها كما يحلل السواد

الشديد الى السوادات الضعيفة وهذا نظر والا فهذه السوادات ليست

موجودة بخلاف الجنس والفصل قوله لان امرا بعينه هذه الاجزاء اه هذا دليل

لابطال القول الثاني وتقريره ظاهر على انك قد علمت ان اصحاب المذهب

الثاني قايلون لوجود الكلي الطبيعي وليس الموجود الا الهوية البسيطة وليس

لها اجزاء اصلا والتسمية بالذاتي بمجرد اصطلاح ولا مشاحة فيه قوله

ثم القوة العقلية تحكم بامتناع انتزاع الصور المتغايرة اه هذا دليل لابطال

المذهب الثالث وقد اورد عليه بان امتناع انتزاع الصور المتغايرة عن

امر بسيط ممنوع وليس بينا بنفسه ولا مبينا بدليل بل انتزاع الصفات الكثيرة
عن ذات الباري عز وجل مع بساطتها يدل على خلافه كذا قيل والحق ان انتزاع
الصور المتغايرة مما انها داخلة في قوام الماهية ممتنع ضرورة وكيف يجوز عقل سليم
ان ما هو بسيط من كل وجه وليس فيه تكثر اصلا ينتزع منه حقائق كثيرة داخلة في ذاته
وهل هذا الا تصادفت عند العقل الحادم الا فطار الفلسفية وهذا بخلاف الباري
عز وجل فان الصفات لا انتزاع بما انها داخلة في القوام بل لما انها عارضة ولا استحالة في
عروض مفاهيم كثيرة لامر بسيط واذا امتنع انتزاع حقائق متعددة داخلة في القوام عن
البسيط فلا بد فيه من كثرة تكون مصداقا لهذه الصور فلا بد من التركيب الخارجي كتركب
التركب من الاجناس والفصل وهذا لانك قد دريت فيما قبل ان ما هو مباين ومستقل
الوجود لا يمكن ان يحمل على مباين اخر ويتحد منه في الوجود باي اعتبار اخذ والان قد
ظهر لك بطلان تركب البسيط من اجزاء متحدة فقد بطل ان يكون صور الاجناس
والفصول صور الاجسام واحد لان هذا الامر الواحد اما بسيط او مركب وعلى الاول
لا يمكن انتزاع كثرة الذاتيات كما علمت انفا وعلى الثاني لا يمكن الاتحاد كما علمت
فقد بطل القول الثالث فان اوليس من الفرديات ان المادة اذا اخذت
بشرط ان يكون معه شيء اخر وان لا يكون يصدق على مجموع المادة والصورة
فهذا المجموع هو بعينه المادة لا بشرط شيء وان لم يكن مادة فقط قلت المادة
باي نحو اخذت لا يمكن ان يكون نفس المجموع فان المجموع مادة وشيء نعم يصدق
عليه هذا المفهوم المذكور وهو ليس نفس حقيقة المادة بل انما هو قدر مشترك بينها عرضي
للمادة وللمجموع المركب فافهم قوله ذهب الش قدس سره الى ان الكلي الطبيعي ليس

بموجود

بموجود في الخارج او الظ ان هذا منشأ حال لا ايراد اشكال فان الامور اللازمة
غير خلف عنده والتسمية بالذاتيات مجرد اصطلاح كما مرت الاشارة اليه
ولذا ما قال في الحاشية ايضا بيان حال وجود الكلي الطبيعي لو لم يكن موجودا
لم يكن الجنس والفصل الطبيعيان موجودين فيه سبيل الحقيقة ولو لم تكن الاجزاء
الذهنية بحذاء الاجزاء الذهنية بحذاء الاجزاء الخارجية ولم يجتمع التركيبان لم تكن
للمركبات الخارجية المعلومة جنس ولا فصل حقيقية لكن في الحاشية المتعلقة
بقوله وسلوبية عن مرتبة من حيث هي قد سبق في تميز الماهية عما عداها ان الذاتيات
ليست مسلوبة عنها من حيث هي وهذا الظاهر يقتضي ان يكون المقصود ايراد
الاشكال لا بيان الحال والاشكال انما يتم لو ثبت بالبرهان انها ذاتيات
حقيقية فافهم قوله الش المحقق قدس سره ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد
انه قد جوز البعض حلول الصفة الواحدة الاعتبارية في محال متعددة وقيامها بموصوفات
متعددة وهذه مكابرة صريحة والمجوز لهذا قد خرج عن غريزة العقل قال الخوانساري
الجنس والفصل موجودان بوجود واحد كما ان المتصل موجود بوجود واحد العقل
يحلله الى نصفين غير موجودين بوجود على حدة من دون محذور فكذا الانسان
موجود في الخارج بوجود واحد يحلله العقل الى جزئين بمنزلة النصفين المذكورين
والفرق بينهما باعتبار الامتياز في الاشارة وعدمه في ذلك الجزءان لا وجود لهما
على حدة ومحذور وجود الكلي بدون الجزء ممتنع اما بان الاجزاء التحليلية
لا يلزم وجودها بالفعل عند وجود الكل واما بانها موجودة ضمنا في ضمن وجود
الكل والاستحالة في قيام صفة واحدة بمتعدد وفي قيامه بمعنى اخر والا يلزم

بكلي على حدة والفرق ظاهر عند الوجدان ولكن شاهد التجوز تنوعه في الاجزاء
المقدارية ولا يلزم ان البديهة حاكمة بانه يمتنع الحكم على موجود خارجي اذ يشير بانه
هذه الحقيقة وهذه الحقيقة وهنا يلزم ان يكون الحقيقة النوعية الحقيقة الجنسية
والحقيقة الفصلية لانا لا نقول ان الحقيقة المشار اليها في الخارج تلك الحقيقة
وتلك بل نقول ان هذه الحقيقة منقسمة الى تلك الحقيقة وتلك الحقيقة فالانسان
منقسم الى الحيوان والناطق لانه عين الحيوان وعين الناطق كما ينقسم المتصل الى
الاجزاء المقدارية ولا يلزم من جواز الاتحاد في الوجود بين الجنس والفصل الاتحاد في
الوجود بين كل شيئين حتى يرد عليه انه يلزم على هذا التقدير تجويز الاتحاد بين الانسان
والفرس لان الاتحاد مخصوص ببعض المتباينات دون بعض وليس الحمل ههنا
بمجرد الاتحاد في الوجود حتى يلزم صحة الحمل بين الاجزاء المقدارية للمتصل بين
انفسها وبين الكل بل صحة الحمل الذاتي كون احدهما بحيث اذا عين ووجد
في الخارج كان عين الاخر والحاصل ان الجنس صالح لان يعين متعينات كثيرة
وتعينها هو الفصل وهو يكمل تعين نوع والفصل كالقيد للجنس وهذا المعنى اي
الفصل لا يحكم ان يوجد في الخارج متميزا من الجنس بل يوجد مجموع تقسمه العقل
الى هذين الامرين وهذا النحو من الاختصاص بين الاجزاء المقدارية مفقود اذ لا
يكون جزء مقداري قيد الاخر حتى يحصل من تقييده بها الكل والحمل موقوف على هذا
الاختصاص هذا محصل كلامه ثم بعد هذا بين المراتب الثلث وقال الجنس اذا
اخذ من دون ان يعين بشيء فهو المادة ولا وجود لها في الخارج وان اخذ بشرط
التعين اي اخذ متعينا بالفصل فهو النوع وح لا يحمل ايضا لعدم التغاير وان اخذ لا

بشرط

بشرط شیء فهو المغایر من وجه من وجه فیکون محمولا انتهی بمحض کلامه ویرد الم الفهم بعد فانه
ادعی اولا ان الحقیقة الجنسیة والفصلیة متغایران ذاتا ومهیة متحدتان وجودا او انتزاعا
مبنیا علی انها متحدة ذاتا ووجودا ثم قال وجودهما لوجود الاجزاء المقداریة فنقول انک
الحقیقتان ان کانتا موجودتین فقد قام بهما الوجود والعرض الواحد لا یقوم بمحلین
وبعبارة اخری لا یصح اتصاف الحقیقتین بالوجود الا وتتعدد حصصه بالاضافة الیهما
فقد لزم تعدد الوجود فلا یکونان موجودتین بوجود واحد ولا ینفع القول بان الاجزاء التحلیلیة
لا وجود لها بالفعل فانه اذا لم یکن لها وجود بالفعل فهی معدومة بالفعل والذی یعرض
لها بعد التحلیل وجودات متغایرة بلا شبهة ثم لم یکن الاجناس والفصول وجود
واحد اصلا لا قبل التحلیل ولا بعده وما قال واما بانها موجودة ضمنا اه ففیه انه ماذا
اراد بالوجود الضمنی ان اراد به الوجود الانتزاعی کوجود الفوقیة فی الاجناس والفصول
صفات انتزاعیة لا وجود لها حقیقة ولا یصلح للجزئیة اصلا فتکون مسلوبة عن مرتبة
الذات وان اراد بالوجود الضمنی الوجود الکلی ثم لا بد من قیام الوجود بهما حقیقة
واضافته الیهما فیلزم تعدد الوجود قطعا والاستشهاد بالاجزاء المقداریة
غیر صحیح ونسبة الشهادة الیها تهمة علیها ما شهدت قط لان تلک الاجزاء غیر
موجودة وانما تنتزع العقل بمعونة الوهم وانما الوجود لها بالقوة واذا اخرجت
من القوة الی الفعل یصیر موجودة بوجودات متعددة وینعدم الکل فلا اتحاد
فی الوجود هناک اصلا ثم انه لو جاز وجود الحقائق المتعددة بوجود واحد وقیام
الوجود الواحد بها ولو فی ضمن الکل کان تخصیص بعض الماهیات دون
بعض تحکما فان المانع انما کان استحالة قیام حصة واحدة من الوجود بالحقائق

المتعددة وذا حونه ذلك ولم يتكثر الوجود مع تعدد الاضافات فالحقايق كلها كوجد فيلزم تحويز وجود الانسان والفرس بوجود واحد ويلزم السفسطة ويرتفع الامان من الفرد ريات وما حصله مناط الحمل من كونها بعد التعين عين الاخر ان اراد به عينيته بحيث يكون ذاته فهذا هو القول الاول الذي قد شنع عليه الشنيع البليغ وان اراد به الحمل يرجع الحاصل الى ان الحمل بالذات كونها بعد التعين محمولا على الاخر وهذا غاية الركاكة وان اراد به الاتحاد بالعرض بين ذاتيها فلا حمل ح بالذات ثم انه جعل الفصل قيدا او تقييدا للجنس فان اراد به انه امر زايد منضم اليه فقد تعدد الوجود وان اراد انه امر مقارن موجود في ضمن وجود الكل فهذا متحقق في الاجزاء المقدارية على زعمه فقد لزم الحمل في الغدر عن عدم صحة الحمل بين الاجزاء المقدارية ليس لها وجود الا بالقوة القريبة الى الفعل وهذا الوجود متعدد بلا ريب وليس لها وجود بالفعل نعم بهذا الوجود الذي بالقوة الشوق بالوجود العقلي فتدبر فيه فانه موضع تدبر **وتأمل** لا ان الوجود القايم بالمهيات اي يعني ان هذه المهيات المتعددة تصير متحدة تارة واخرى لا فالوجود القايم بها عند صيرورتها متحدة ذاتا فلا قيام بالمتعددة ولا اضافة الى المتعدد ح رجع الى القول الاول فلا منازعة الا في اللفظ وانت قد عرفت صيرورة مهية بان تصير تلك المهية نفس المهية الاخرى بل استحالة هذا ضروري لا يحتاج الى التنبيه ثم الارجاع بهذا الوجه بعيد جدا فان اصحاب هذا القول يردون القول الاول بدلايل فيكون مقصودهم البعد من القول الاول بمراحل قال في الحاشية وحدة الاجزاء كشأن المركبات الحقيقية وتعددها شأن

المركبات

المركبات العددية كما لا يخفى وقد مر من المحشي رح مثل هذا وقد عرفت ما فيه

لان هذه الاجزاء عين المادة والصورة اه والصورة بناء على ان الاجزاء

الذهنية بحذاء الاجزاء الخارجية وهو الاحتمال الحق من الاحتمالات الثلثة

من القول الاول كما حققنا كذا في الحاشية وحاصل هذا يرجع الى ان هذه

الاجزاء تارة تصير متغايرة موجودة بوجودات متباينة وتارة تصير ذاتا واحدة

توحد بوجود واحد وهذا غير معقول وقول الشيخ المحقق قدس سره فان المتمايزين

في الماهية والوجود وان فرض بينهما اي ارتباط امكن امتنع ان يقال احدهما

هو الاخر اه مبطل له فلا يغني الاجماع في المقتضي عن هذا الرد شيئا الا بعد منع

هذه المقدمة ومنعها مكابرة فالتحقيق وكيف يجوز عاقل ان ما هو متباين

ذاتا ووجودا يكون الاخر باي اعتبار اخذ وهل هذا الا كان يقال الانسان هو الفرس

ان اخذ باعتبار العقل كيف يرتفع التميز بين الحقائق والمجوز لهذا خارج عن غريزة

العقل **قوله** اي عند من يقول بوجود الكلي الطبيعي واما عند نافيه فلا اتحاد حقيقة لا في

الذاتيات ولا في العرضيات كذا في الحاشية يعني يرد على هذا التعريف الاشكال

بخروج سائر افراد الحمل على مذهب من ينفي وجود الكلي الطبيعي **قوله**

والجواب ان الحمل مطلق الاتحاد اه يعني انه يراد بالاتحاد في الهوية اعم من

الاتحاد بالذات او بالعرض ولا يلزم ان هوية الاعمى بالعرض تأمل **قوله**

والضم الصدق هو الحمل اه اعلم ان العلامة الرازي قد عرفت الحمل بهذا التفسير

في شبهة جواب شار اليها بقول الشيخ المحقق قدس سره ما يقال من ان المحمول

غير الموضوع فاجاب بانهما متغايران مفهوما متحدان في الذات اي فيما صدقا عليه

بمعنى الحمل اتحاد المفهوم بين ما صدقا عليه ورد عليه الشارح المحقق قدس سره
بان الصدق هو الحمل فيقال بان المفهوم عين الذات فالحمل غير مفيد وكذا الصدق
وان كان عينا امتنع الحمل والصدق فقد تضاعف الشبهة بهذا الجواب الحق وح
قوله الا ان يقال يحمل بان قوله وقيل الحمل اتحاد المتغايرين بحسب الوجود اه
اي في الخارج كما هو مصرح في كلام المفسر بهذا التفسير اعلم انه فسر الشارح المحقق
قدس سره بهذا التعريف في جواب الشبهة المذكورة وانما لم يبال بخروج الذهنية
لان الكلام كان على مذهب من حصر القضية في الخارجية والحقيقة فتدبر
قوله وان اريد به الوجود الرابطي اه يعني ان اريد بالاتصاف النسبة التامة
الخبرية الايجابية التي هي الوجود الرابطي باصطلاح فهو نفس الحمل قوله وانت
خبير بان الاجزاء العقلية متحدة مع الاجزاء الخارجية حقيقة ومغايرة لها اعتبارا
اه يعني ان الاجزاء العقلية متحدة مع الاجزاء الخارجية حقيقة ومعنا الملتئمة
من الاجزاء الخارجية هي بعينها الحاصلة من العقلية فلا تعدد في الحقائق
اصلا ثم كان يرد عليه اذا كانت الاجزاء العقلية هي الخارجية فكيف
يتغير فان في المحمولية وعدمها تعدد اعتباري فلذا قال في الحاشية
اي لا بشرط شيء وبشرط لا شيء وهذا لا ينافي تغايرهما بالذات من حيث
الخارجية والذهنية وعدم اتحاد الخارجية من حيث الخارجية معها بالذات
والحاصل ان الاتحاد الذاتي مع التغاير الاعتباري لا يوجب اتحاد الاحكام
فباعتبار تكون متحدة في الوجود وباعتبار تكون متغايرة في الوجود
انت قد عرفت فيما مر من الكلام لو عطف هنا لم ينجه الجواب ثم فوق

الكلام

الا
هذا الكلام كلام آخر به تمم استدلال الشارح المحقق قدس سره بلا ريب فلنمهد مقدمتين
أن المركب لا يحتاج إلى جعل مستأنف بعد جعل الأجزاء بأسرها بل جعل الأجزاء يستتبع
وجود الكل وهذا لأن الحاجة إلى الجعل إنما كان لتساوي نسبة الوجود والعدم إليه فاحتياج
إلى الجعل لإخراج العدم ووجوب الوجود والمركب يحتمل عدمه في بادي الأمر وجهان عدم
لعدم الأجزاء وعدمه مع وجود الأجزاء والنحو الثاني من العدم مستحيل بالذات فإنه
لا يجوز فطرة أن لا يكون المركب موجودا والأجزاء بأسرها موجودة وإنما الممكن
بالنظر إليه عدم لعدم الأجزاء فإذا فرض أن الجاعل جعل الأجزاء فقد استحال العدم
عليها به وإذا استحال والعدم على الأجزاء فقد استحال عدم المركب لعدم الأجزاء وقد
كان العدم مع وجود الأجزاء ممتنعا بالذات فبعد مجعولية الأجزاء صار المركب
واجبا فلا يحتاج إلى جعل آخر الثانية أن الأجزاء العقلية متحدة ذاتا ووجودا وجعلا
بخلاف الأجزاء الخارجية كما تقدم وإذا تمهدت المقدمتان نقول حاصل
القول بالتلازم الأجزاء تارة توجد بوجودات مركب وكذا من اتحاد تلك
الأجزاء ذات أحدية هي بعينها ذات كل من الأجزاء فهذه الذات
الأحدية بعينها حقيقة ذلك المركب فأما وجود ذلك المركب فنفس وجود هذه
الذات الأحدية لا سبيل إليه لأن جعل هذا المركب هي مجعول أجزائه بحكم
المقدمة الأولى فجعله مجعول متعددة والذات الأحدية جعلها واحد بحكم المقدمة
الثانية وأما وجود المركب مباين لوجود هذه الذات الأحدية فيلزم أن يوجد
حقيقة واحدة بوجودين هف ومع هذا تارة يوجد مركبه من أجزاء متباينة
فقط متعددة بتعدده اجتماعه مجعوله بجعول وتارة بسيط من دون التئام

من تلك الاجزاء ومن الفطريات الاوايل ان الجزئية واللاجزئية لا يختلف
في طرف واحد في وجودات متعددة واذا بطل كون هذه الذات الاحدية
حقيقة ذلك المركب فتعين ان هناك حقيقتين احدهما ملتئمة من الاجزاء الغير
المحمولية والاخرى حاصلة من اتحاد الاجزاء المحمولة مركبا من الاجزاء الغير
المحمولة وبالعكس قوله مع ان الاجزاء الخارجية انما تحصل بصورها الكلية
آه يعني ان الاجزاء الخارجية انما تحصل اذا صارت لا بشرط شيء لانها انما
تحصل بعد حذف المشخصات والتشخصات فيصح نفس اجزاء محمولة فلم
يلزم حدان وفيه تلبيس وتدليس فان حذف المشخصات لا يصيرها لا بشرط
بحسب هذا الاصطلاح الذي كلامنا فيه فان مرتبة بشرط شيء كلاهما كليتان
في اذا تصور مرتبة بشرط لا اعني المادة بما هي مادة والصورة بما هي صورة
فقد حصلت جميع الاجزاء من دون ريب واذا حصل مرتبة لا بشرط اي الجنس
بما هو جنس والفصل بما هو فصل فقد حصل جز الاجزاء المحمولة بامرها فهذا احد اخر فقد
وجد لحقيقة واحدة حدان تامان   وما هو جرى على سبيل الحقيقة انه بعد بتمامه
انما تقيد ان البسائط لا جنس لها ولا فصل ولا يلزم منه ان يكون للمركب اجناس
وفصول نعم يلزم من هذا اذا عطف عليه ما نذهب اليه امتناع تالف حقيقة ما من
الجنس والفصل على هذا ~~اذا عطف عليه ما نذهب~~ النحو الذي تزعمونه ثم في تماميته نظر فان
اتفاق الفلاسفة على كون الماخوذ لا بشرط شيء والماخوذ بشرط شيء والماخوذ
بشرط لا شيء يلتئم منها حقيقة بالاتحاد في الاول وبالانضمام في الثاني حتى يلزم
مطلوبه لا يصلح حجة بالم يبين ببرهان والشيخ المحقق قدس سره ما اعترف انما ذكره

تقرير الكلام مهم

تقرير الكلام والحق عند قدس سره ما بينه القائل لصلح للقائل بالتفارق ان يقول

في البسيط مثل ما قال الخونساري ان الجنس ان اخذ لا بشرط شيء اي لا بشرط

ان لا يتعين باتحاد فصل من الفصول مادة لا وجود لها اصلا ولا ابهام فيها

حقيقة انما هي في لحاظ العقل ولعله هذا والذي يكفي لابطال تركيب البسيط

من الجنس والفصل ما قد يراه يلزم انتزاع كثرة في مرتبة الذات عن امر واحد فتدبر

مع ما له   الشيخ المحقق قدس سره بل كل مركب خارجي اذا اشتق من جزئيه المشترك

بينه وبين غيره اه اعلم انك قد دريت فيما مر انه لا يصلح تركيب حقيقة بسيطة ولا

مركبة من الاجزاء المتحدة في الوجود وتحقق لك انه لا يصح اتحاد الحقائق ذاتا ووجودا

امعا ولا وجودا فقط مع تغايرها بالعموم فصح مرت نفي التركيب من اجزاء متغايرة

حقيقة ووجودا ثم لا شك عند الوجدان في ان المفاهيم قد يحكي بها عن

مرتبة الذات والهوية ولكن السبيل فيه فنقول لا شك في ان ذاتا البسيطة

اذا كانت مبدأ الاثار على انحاء مختلفة توجد بازاء كل نحو من الاثار مفهوم

يحكي به عن تلك الذات كما ان ذات الباري عز وجل مبدأ لانكشاف

الاشياء ومبدأ لصحة الانكشاف عنده ومبدأ لصدور الاشياء عنه بمشيئته

وارادته فيؤخذ مفهوم العالم ومفهوم الحي ومفهوم القادر فيحكي بهذه المفاهيم

عن تلك الذات البسيطة بما هي مبدأ الاثار المخصوصة فيقال العالم عين

الذات وكذا الحي والقادر من جهة ان مصاديقها عين الذات كذلك

الذات المركبة المشتملة على الاجزاء تكون مبدأ الاثار بالنظر الى كل

جزء فيؤخذ باعتبار اشتمالها على الاجزاء مفهومات صادقة عليها فيحكي

بها عين نفس الذات المرتبة المشتملة على تلك الاجزاء ومصداقها تلك الاجزاء
فيقال لهذه المفهومات انها اجزاء لكون مصاديقها اجزاء فالمفهوم الذي
مصداقه الجزء المشترك يسمى جنسا والمفهوم الذي مصداقه الجزء المختص يقال
الفصل ولعل هذه المفهومات هي التي اريدت بالمشتقات من الاجزاء
واما افاده قدس سره انه اذا جعل مشتقات يكون خارجة عن نفس المركب
فمسلم لكن لم تدع انها اجزاء بل الذي ادعى ان الاجزاء مصداقها وانما
سمي بالاجزاء لكون مصداقها اجزاء كما يقال العالم عين ذات الباري و
قصد ان مصداقه عين الذات ثم هذه المشتقات ليس موجودا بما تمام به
المبدا حتى يلزم ان لا يصدق على المركب لعدم قيام مباديها بالمركب بل
موادها شيء يترتب عليه آثار هذه المبادي فكما يترتب على الاشياء آثار
المبدا لانضمامه بها فكذا تترتب آثار مباديها لدخولها فيها كما يقال للباري
عز وجل انه عالم وليس المراد منه ما يقوم به العلم فان العالم بهذا المعنى لا يصدق
عليه بل بمعنى من ينكشف عنده الاشياء ومصداقه نفس ذاته سبحانه
فكذا فيها مبادي مفاهيم هذه المشتقات داخلة في المركب ويكون
في قضيته موضوعها المركب ومحمولها هذه المفاهيم المشتقة الحكاية عن ذاتيه
مباديها فلا يصدق في مرتبة المثبتة هذه المفاهيم دون ساير العوارض
التي مصداقها قيام مباديها فتامل لعل الحق لا يتجاوز عليه وانت
تعلم ان المراد بالاشتقاق ان صح يرجع الى القول وهذه العبد فان
صاحب هذا القول يرد عليه مع ان التحقيق ان الفرق بين هذا و

بين

بين الاول ان الاول يحتاج فيه الى العناية والتجوز في اطلاق لفظ المشتق
وبهذا ادعى ان المشتق حقيقة هو المأخوذ لا بشرط شيء فجزئيه المبدأ او مستلزم
لجزئيه لان جزئية الجزء لا تختلف باختلاف الاعتبار فتدبر انه مركب
من الذات والصفة اه المشهور ان الذات المعتبرة في المشتق ذات
مبهمة قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني ره ان هذه الذات ليست عامة
ولا خاصة بل انما عقلت من حيث انها متعلق المبدأ فمعنى المشتق ذات
تعلق بها المبدأ سواء كانت عامة او خاصة ولم يعتبر فيه بما هي عامة او خاصة
او شيء من الوجوه الا بما هي متعلق المبدأ ويقيس على ما قالوا في نحو شيء قال
المفهوم منه شيء يصلح للشيئية سواء كان عاما او خاصا وليس المفهوم منه الذات
العامة او الخاصة انما المفهوم منه الذات من حيث انه متعلق الشيئية فحسب
هكذا في المستفاد من ميا وهذا الكلام فاسد لم يعقل ما ذا اراد به قال
الذي لا يكون عاما ولا خاصا لا يكون مفهوما من المفهومات فكيف يكون
جزء المشتق من المفهومات والفرد الذي تعلق به المبدأ يجب ان يكون
في نفسه اما يكون عاما او خاصا ويكون متميزا في نفسه حتى يتعلق
به المبدأ وهذا ظاهر جدا والقياس على نحو شيء فاسد فان نحو شيء ليس الموصوف
داخلا فيه فليس عاما ولا خاصا وانما يدل النحو انما على ان ما يذكر بعده
يصلح لتعلق الشيء فتدبر نعم التحقيق الذات المعتبرة في المشتق ذات
عامة مطلقة مبهمة بمعنى انها صالحة لان تصدق على ذات مخصوصة
بل على نفسها الضرو الذات المعتبرة ثبوتا بل معتبرة على انها منتسب اليها

سواء كانت ثابتة او منفية نعم خصوص انتساب بعض المبادي يقتضي موجودية
الذات وخصوص البعض الآخر يقتضي انتفائه والمعتبر في مفهومه نفس الذات
المطلقة ثابتة كانت او منفية ثم التحقيق ان مفهوم المشتق ذات يترتب عليه
الآثار المخصوصة بالمبدأ وهذا المعنى لفهم اصلا وترتب آثار المبدأ على شيء
قد يكون لقيام المبدأ فقد يكون بنفس ذاته وقد يكون بنفس ذوات اجزائه
وعلى الاول صدق المشتق لقيام المبدأ به وعلى الثاني والثالث
لا يكون مشروطا به بل يكون حمله كحمل الذاتيات من دون عروض شيء
اصلا كحمل الموجودات كافية عند الشيخ الاشعري وحمله على ذات الباري
عز وجل عند الفلاسفة وحمل الثابت على الاشياء عند المعتزلة وكحمل
المتصل على الجسم لاشتماله على الصورة الجسمية التي هي الاتصال لكن
لما كان ترتب آثار المبدأ في الاكثر لقيام المبدأ قالت النحاة اسم
الفاعل ما اشتق لذات قام بها المبدأ ونفيها للمبدأ هو المتعلم ومقصودهم لا يتجاوز
عما ذكرنا ثم انه اذا كان المعتبر في المشتق الذات المبهمة فاذا اسند الى ذ
محكوم عليه متقدم كان المقصود الحمل عليه والحكم بالاتحاد وصدقه عليه واذا
اسند الى فاعل متاخر يكون الحكم بانتساب تلك الذات اليه فالمفهوم
في صورة التاخير والتقديم واحد ويكون مفهوم الجملتين واحدا لكنهم قالوا ان
مفهوم الجملة في صورة اسناده الى الفاعل مفهوم الجملة الفعلية والمقصود
اسناد الحدث الى الفاعل بالقيام بخلاف ما اذا اسند الى المبتدا ويجب
عليهم القول بالتجريد عند الاسناد الى الفاعل عن الذات فتدبر فيه قوله والثاني

انه مركب

انه مركب من النسبة اه وعلى هذا الراي يكون الفرق بينه وبين الفعل ان الفعل
يشتمل على الزمان دون المشتق وان النسبة المعتبرة في الفعل تامة والمعتبر
في المشتق تقييدية غير تامة الا عند وقوعه بعد حرف الاستفهام او النفي
وح يكون اسناده الى الفاعل كاسناد الفعل اليه ويكون المقصود منه
الاسناد القيامة والحكم بالحمل بالاستحقاق ويكون مفاد هذه الجملة بعينه
مفاد الفعلية من غير فرق الا في الدلالة على الزمان وعدمه من حيث
الوضع لكن ح يكون اسناده الى المبتدا المتقدم كاسناد الفعل الواقع
خبرا لتقدير ولا بالصدق هو عليه اه قد يستدل عليه بانه لو كان الماخوذ
فيه ذوات خاصة لم يعد حمل الموصوف على المشتق بل يكون بديهيا
لانه ح يكون الموصوف الخاص ذاتيا له وفيه انه الذات اذا تصور لوجه
احمال يكون حمل الذاتي مفيدا لنظريا قوله وما ذكره من لزوم الانقلاب
ففيه ذهول عن المقصود لعني انه على هذا التقدير يكون مفهوم الضاحك
الانسان له الضحك وهذا المعنى ليس عين الانسان حتى يلزم ضرورة
الحمل ويكون المادة مادة الوجوب مع ان دخول النسبة في حقيقته فاسد
ومحال ومع خروج احد الطرفين الحمل وغير معقول كذا في الحاشية
انت لا يذهب عليك ان عدم معقولية دخول النسبة في الحقيقة
الغير المتوقف تعقلها على امر خارج مسلم لكن كون حقيقة المشتق
كذلك غير مسلم عن المشتق عند صاحب هذا المذهب كالفصل في لو توقف
توقفا على الغير اليه وهل الكلام الا فيه فتدبر قوله من انه امر بسيط

لا يشتمل على النسبة اه هذا امر ضروري يحكم به الوجدان الصحيح فانه لا نفهم عند
سماع المشتق في المحاورة معنى مركبا انما نفهم معنى واحدا لكن قد ناقش
فيه ان فهم المعنى الواحد مسلم واما ان هذا المعنى بسيط ففيه ان بل يجوز ان
يكون المعنى الواحد اجمال المفهوم المركب من الذات والنسبة فتامل فيه
فيه والا لكان معنى قولك الثوب الابيض اه قد ناقش فيه الفاضل المعاصر
للمحقق بانه عند دخول الذات في المشتق لا يكون معنى الثوب الابيض
الثوب الشيء الابيض بل يكون المعنى الثوب الشيء له البياض وبطلانه ممنوع
وهذا من قبيل المؤاخذات اللفظية فان المقصود بدخل الذات
عاما او خاصا لكان المفهوم الثوب الابيض الثوب مفهوم الشيء ومفهوم
الانتساب الى البياض او مفهوم الثوب مكررا هذا او مما يحكم به الوجدان
ثم لما كان التعبير عن معناه بالعبارة العربية على طريقة التوصيف غير
متيسر الا بان يقال الثوب الذي له البياض اقام الابيض مقام الذي له البياض
ولا منافاة فيه بعد وضوح المراد وهذا هو الذي عليه المحقق مما قال في الجديدة
من ان الثوب له البياض او الثوب له البياض مختل من حيث العربية اذ لا
رابط بين الموصوف وله البياض والرابط في التركيب التقييدي على
ما صرح به التفتازاني وغيره هو لفظ الذي ونحوه فيجب ان يقال الثوب الذي له البياض
او الشيء الذي له البياض وعندهم ان الذي له البياض هو معنى الابيض
فهو في قوة الثوب الثوب الابيض او الثوب الشيء الابيض انتهى
والاولى ان يقال في التعليل الاختلال من جهة العربية عدم صحة توصيف

صفف
المعرفية عدم لقولنا له البياض فلا بد من الوصلة وعندهم الوصلة في لو
المعرفية بالجملة لفظ الذي الى اخرها قال كما لا يخفى مولد وليس بينه
وبين المشتق منه مر ويجب الحقيقة اه مفهوم المشتق على هذا الراي
حقيقة بسيطة لها اتحاد بالعرض مع ذوات تترتب عليها اثار ثم هذه
الحقيقة قد توجد بوجود لها بالذات مغاير الوجود تلك الذوات فيقع
وصفا منضما لتلك الذوات ويكون منشأ لترتيب الاثار فهذا
الوصف المنضم وقد لا يوجد لكن للعقل ان يعتبره مغايرا لها ويجعله وصفا
لها ويكون هذا الاتصاف منشأ لترتب تلك الاثار وقد لا يكون بل يكون
ترتب الاثار لذوات تلك الذوات او الامور الداخلة فيها فعلى الاول
فيكون مصداق الحمل بالاتحاد انضمام هذه الحقيقة وعلى الثاني كونه بحيث
يصح انتزاعها وتوصيفه بها وعلى الثالث نفس تلك الذات لكونها مناطا
الاتحاد وان كان يصح التوصيف بها الا ان مناط اتحاد هذه الحقيقة ترتب
الاثار المخصوصة فما به تترتب الاثار على الوجه المخصوص يكون مصداقا لحمل
هذه الحقيقة والحكم بالاتحاد بها مثال الاول الابيض والثوب فالابيض
حقيقة بسيطة متحدة مع الثوب اتحادا بالعرض لانه يترتب عليه الاثار المخصوصة
بالابيض مثل تفريق البصر ونحوه ويوجد هذه الحقيقة بوجود مغاير لوجود الثو
عارضة له وحالة ومنشأ لترتب تلك الاثار فيام هذه الحقيقة به ومثال
الثاني الفوق وهو اضافة مخصوصة متحدة بالعرض مع السماء والسماء
تترتب عليه الاثار المخصوصة بالفوق وليس للفوق وجود مغاير لوجود السماء

الا ان العقل يعتبره مغايرا للسماء و يحمله وصفا له لان السماء بحسب نفس الامر
بحيث يصح توصيفه بالفوق ومنشاء ترتب تلك كونه في نفس الامر بهذه الحيثية
ومثال الثالث القادر مثلا اذا ذات الباري عز وجل فان ذاته تعالى يترتب
عليها اثار القادر بنفس ذاته تعالى لا بقيام صفة منضمة ولا باتصافه بامر
مغاير لذاته تعالى فذاته تعالى بذاته مصداق لحمل القادر وهذا النحو من الحمل
في العرضيات اعلى من النحوين الاولين لشبهه بالحمل بالذاتيات لما انه لا امر
على عروض صفة وكذا حمل المتصل على الجسم فان الجسم يترتب عليه اثار المتصل
لاشتماله على الصورة الجسمية لا لقيام اتصال بالجسم فههنا اعتبارات
ثلثة اعتبار الابيض مثلا بما انه متحد مع الثوب ففي هذا الاعتبار اتحاد محض
وهو الثوب الابيض واعتباره بما انه حقيقة مغايرة للثوب وبهذا الاعتبار
صفة قائمة به منضمة كما في هذا المثال او عقلية كما في مثال الفوق واعتباره
من حيث هو وفي هذا الاعتبار تغاير من وجه واتحاد من وجه فقد وضع
في اللغة لفظ بازاء الاعتبار الثاني كالبياض والفوقية ونحوهما ووضع
الاعتبار الثالث لفظ ماخوذ منه مشاركا اياه في المادة مغايرا في الهيئة
وهو المشتق ولم يوضع بازاء الاعتبار الاول لفظ مفرد واكتفى بالمركب
التوصيفي فمفهوم المشتق متحد مع مفهوم المبدا بالذات ومغاير لمفهوم
المشتق فردان احدهما المبدا وهو تمام حقيقته والاخر بالمبدا او وصف
له وهو عرضي له ومتحد معه اتحادا بالعرض من جهة قيام المبدا او بنفس
ذات الموصوف وانت اذا راجعت الى الوجدان لم تجد هذا الراي

بعيد اكل

لبعيد اكل البعيد **قوله** وانت خبير بان الامر لو كان كذلك لكان حمل البياض
القايم بالثوب صحيحا وذلك معلوم الانتفاء بالضرورة قال في الحاشية
وذلك لان مصداق حمل المشتق على شيء قيام مبدا الاشتقاق فيه اما
حقيقيا وهو اذا كان مبدا الاشتقاق مغايرا لذلك الشيء او قيا ما غير
حقيقي وهو اذا كان نفسه فانما بذاته ولا شك انه لكلا قسميه في البياض
القيام بالثوب انتهى وانت لا يذهب عليك ما فيه من التدليس والغلط
من جهة عدم الفرق بين الحمل والاتحاد بالذات وبين الحمل والاتحاد
بالعرض فان اللازم على هذا التقدير صحة حمل الابيض على البياض القايم بالثوب
مثل حمل النوع على الشخص والذي يلزم مما بين صحة الحمل بالعرض من جهة
قيام المبدا او باحد الوجهين المذكورين واين هذا من ذلك ولو سلمت
بانتفاء الحمل بين البياض والابيض بالضرورة نمنع الضرورة بل هو من
الاغلاط الناشية من حسبان اهل العرف والمحاورة من الاختلاف
الذاتي بين مفهومي المبدا والمشتق لا يجدون مفهوم المشتق متحدا
مع المحل ومفهوم المبدا غير متحد لا يستعملونهم اتحاد شيء مع شيء ومغايرته
اياه وحسبانهم هذا لا يكون حجة اذ ليس شان طالب الحقائق اقتفاءها عن
مجاري العرف فتدبر **قوله** مع انه مستبعد جدا قال في الحاشية اشارة
الى انهما متحدان بالذات كما يشهد به الوجدان فكيف يكون بينهما الاتحاد
بالذات والتغاير بالاعتبار انتهى انت تعلم ان الوجدان منهم في امثال
هذه الخمسلوات علي وعادي اختلف حبها الاعلام **قوله** وتعبير بالفارسية

عن البياض لسفيدى انت لا يذهب عليك ان هذا لا يصلح بيانا ولا الحول لا ان التغير باللفظين لا يدل على مغايرة معانيهما بالذات كيف وقد يكون لشىء واحد باعتبارات شتى اسامى مختلفة ويرشدك اليه ما اقر عليه المحشى رح من الاتحاد الذاتى بين المادة والجنس فتدبر **قوله** فقد اسنيه عليه مفهوم ما صدق عليه يعنى ان الحرارة اذا قامت بنفسها تكون من افراد الحالة بترتب عليه الاثار المخصوصة بالحار ولا يلزم منه الاتحاد بين الحرارة والحار مفهوما والكلام فى هذا دون ذاك **قوله** نظرا الى الوصف القائم به او سواد كان القيام حقيقيا وهو اذا كان الوصف غير الموصوف غيرا بالذات كا لسواد القائم او غيرا بالاعتبار كحقيقة الوجود القائم به او فيما غير حقيق كا تصور ان كان حاصلا بلا محل فانه ليس قائما بالغير لا ذاتا واعتبارا انتهى حاصل هذا الرأى انتزاع امر بسيط متحد مع الموضوف مخالف للمبدا او بالذات وهو مفهوم المشتق وانت لا يذهب عليك ان انتزاع امر بسيط سوى المبدا اوسوى احال مفهوم الذات المنتسب اليه المبدا مما يمجه الطبع السليم والذهن المستقيم **قوله** بل منشاء لانتزاعه فيه تغليب لان الموصوف من حيث هو موصوف والوصف من حيث هو وصف والنسبة من حيث هى نسبة منشاء الانتزاع كذا فى الحاشية **قوله** يمكن ان يستدل بانه قد تقرر فى موضعه ان المحشيه ان الجنس والفصل لابد بينهما من علاقة العروض لان احدهما ليس ذاتيا الاخر فعلى ذلك التقدير لزم ان يكون كل منهما عرضا الاخر ولا اختلاف بينهما بالجهة والحيثية لان الجنس والفصل جنس وفصل

من حيث

من حيث انهما لا بشرط شيء وهي حيثية واحدة كذا في الحاشية وانت لا يذهب
عليك ان هذا غلط ناش من اشتراك فان لفظ العروض يطلق على معنيين احدهما الحال في
شيء والاخر الخارج المحمول وليس من لوازم الجنس والفصل علاقة الحلول كيف وهما
بما هما جنس وفصل اعني بما هما لا بشرط شيء متحدان وجودا وجعلا فلا حلول
بينهما اصلا فليس احدهما الحال والاخر المحل وانما العروض بينهما بمعنى الخروج مع الحمل
كما يدل عليه قوله لان احدهما ليس ذاتيا للاخر والاستحالة في كون كل منهما عرضا للاخر
بهذا المعنى لان كلا منهما خارج عن الاخر ومحمول عليه فافهم ثم ظاهر عبارة اصل الحاشية
تقتضي ان الاستحالة اللازمة كون كل منهما عرضا عاما للاخر وهذا ظاهر الفساد فان
المفهومين الذين بينهما عموم من وجه يكون كل منهما عرضا عاما للاخر لان العرض
العام الكلي الخارج عن الشيء المقول عليه وعلى غيره وهذا الصدق على كل اعمين
من وجه بالنسبة الى الاخر ولو قيل المراد بالعرض العام مصطلح المنطق بل
العارض العام مطلقا والاستحالة عموم كل منهما عن الاخر من قبل فعلى هذا يكون
الجنس عرضا عاما بالنسبة الى الفصل ممنوع بهذا المعنى وانما يلزم لو ثبت
عدم تركب الماهية من الاعمين من وجه **قوله** فيلزم الترجيح بلا مرجح بيان اللزوم
ان كلا منهما صالح للجنسية والفصلية فاعتبار احدهما جنسا والاخر فصلا ترجيح
من غير مرجح وانت لا يذهب عليك انه على هذا التقدير يعتبر كل منهما جنسا
وفصلا معا لا جنسا فقط ولا فصلا والتئام الماهية من ذات الجزئين منهما
من حيث الجنسية والفصلية حتى يختلف الماهية باعتبار احدهما جنسا والاخر
فصلا وبالعكس معا **قوله** اذ يكفي في تقويم الماهية النوعية احد الجنسين والفصلين

انت لا نذهب عليك لفائبه احد الجنسين او الفصلين ممنوع فان الماهية عبارة من
جميع الاجزاء واذا انتفى جزء لم يبق تلك الماهية وهذا ظاهر جدا قوله فيلزم الترجيح
بلا مرجح فيه ان اللزوم ممنوع بل يكون كل جنسا وفصلا كما قد علمت وان لا يكون
الفصل تمام الجزء المميز انت لا نذهب عليك ان هذا اصطلاح منكم لا يعني
من الحق شيئا والكلام في ان تركب ماهية من امرين من وجه يكون احدهما
مميزا للاخر عما تشاركه فيه ويكون مميز الجنس اخرايضا كذلك فان اصطلحتم
على ان لا تسموا هذا المميز بالفصل لحصر الكليات في الخمس باطل او يكون
هذا الجزء داخلا في الفصل ويكون تركب الماهية من جنسين ولا يمكنكم ابطال
التركب على هذا النحو بان الفصل في اصطلاحنا هذا او ذاك فتامل قوله
لامتناع ان يصير المادة صورة مادة يعني يتم الفرع الاول بانه لو جاز كون الجنس
فصلا لجاز كون المادة صورة لان الجنس يصير مادة باعتبار والفصل صورة
باعتبار وانت لا نذهب عليك ان فيه متاينة من الخفاء فان المادة
بمعنى الجوهر المستعد والصورة بمعنى المستعد له لا تصير احدهما هو الاخرى لامتناع
ان يكون المستعد لامر مستعدا له بالنظر اليه لكن هذا اصطلاح اخر غير المادة
المصطلحة ههنا الجنس الماخوذ بشرط لا ومن ضرورته كونه مستعدا ولا استبعاد
في كون شئ واحد مادة وصورة بهذا المعنى فالذي هو محال غير لازم والذي
يلزم غير محال نعم لو ثبت ان المادة بمعنى الجنس الماخوذ بشرط لا و المادة
بمعنى الجوهر المستعد متساويان مصداقا لتم الكلام لكن لم يبرهن عليه بعد
قوله ولو في حقيقتين قال في الحاشية ولو في حقيقة واحدة بانقياس

الى حقيقتين

الي حقيقتين والاول كالحيوان بان يكون مادة في الفرس وصورة في الانسان والثاني
كالناطق بان يكون في الانسان مادة بالقياس الي الملك وصورة بالقياس
الي الفرس قوله وان يكون للحقيقة الواحدة مادتان وصورتان اشارة الي
اثبات الفرع الرابع والثاني تقرير الاول لو فارن الفصل الواحد جنسين
لكان لحقيقة واحدة مادتان لان الجنس مادة باعتبار وهذا انما يجري في ابطال
جنسين لمهية واحدة واما ابطال تحصيل فصل الجنسين في مهيتين فيندرج في
الفرع الثالث وتقرير الثاني لو كان فصلان لجنس واحد في مهية لكان له
صورتان وانت لا يذهب عليك ان تعدد المادة بمعني الجنس الماخوذ لا بشرط
لا وكذا تعدد الصورة بمعني الفصل الماخوذ لا بشرط لا غير مستحيل الفساد بل
هو مثل المدعي في الجهالة والخفاء نعم تعدد المورد بمعني الجوهر المستعد والصورة
بمعني معطي الفعلية اياها تعداد عي استحالتها من استحالة تعدد العلل المستقلة
ضرورة دخول المادة في العلة التامة للصورة والصورة في العلة التامة للمادة
لكن كون مصداق المادة بالمعنيين واحدا ممنوع لم يثبت بعد بدليل نعم لو ثبت
علية الفصل بعد اعتباره لا بشرط لا لتم المطلوب فافهم قوله ويكون للحقيقتين المختلفتين
صورة واحدة اشارة الي اثبات الفرع الثالث والشق المندرج فيه من
فرع الرابع بانه لو تقوم فصل واحد لنوعين او حصل الجنسين في لزم ان يكون
لحقيقتين صورة واحدة لان الفصل صورة في مرتبة من المراتب وفيه مثل ما عرفت
من ان استحالة تقويم صورة واحدة بمعني الفصل الماخوذ لا بشرط لا مثل استحالة
تقويم فصل واحد لنوعين جهالة وخفاء فلا يصلح دليلا عليها ثم ههنا اشكال قوي

هو انهم قالوا ان هيولى العناصر مخالفة لهيولى الافلاك متخالفة بالحقيقة في انفسها
والصورة حقيقة واحدة وطبيعة نوعية فالهيوليات عشرة والصورة واحدة فقد
تومت الصورة الواحدة انواعا عشرة وتوم الفصل الواحد وهو الصورة
الماخوذة لا بشرط انواعا عشرة وقارنت اجناسا عشرة وهي الهيوليات
الماخوذة لا بشرط ولزم عموم الفصل من الجنس وبصير تمام مشترك بين
الانواع العشرة فقد صار جنسا وقد وجدت العلماء الاعلام السايرين ارض
التحقيق من ذوي الافهام معترفين بالعجز عن حل عقدة هذا الاعضال وازاحة
هذا الاشكال قوله وهو في الانسان عين صورته النوعية نعم عين صورته النوعية
لكن الصورة النوعية في الانسان هو النفس الناطقة لا كما زعم ان فيه
صورة نوعية اخرى غير النفس حذرا عن استحالة التركيب من المجرد والمادي
وليس هذا بين الاستحالة واما الصورة المنطقية لا تكون بدركا لكليات
اصلا فانهم قوله يعني لما اشتبه تقدم كل من مبدا الحس والحركة قال في
الحاشية المعبر به عن الفصل في الحيوان هو ما به الحس لا النفس الحس والحركة
والفصل هو النفس الحيوانية كما ان المعبر به عن الفصل في الانسان ما به
النطق الفصل هو النفس الانسانية والمعبر به عن الفصل في الحيوان
ليس نفس الحركة والحس والفصل مبدء واحد لكن في في عبارة الشرح
استخدام انتهى لا نظر الاستخدام وجه اذ ليس في كلام الش المحقق ضمير الا في
قوله غير بهما معاد هذا الضمير راجع الى الحس والحركة المذكورين سابقا فلابد
ان يريد بهما مبدا الحس والحركة والا التوجه الاشكال ولا لتفهيم شرح كلامه

بقوله يعني

بقوله يعني لما اشتبه تقدم كل من مبدا الحس والحركه اه واذا كان المقصود مرجع

مرجع الضمير واحدا لم يكن استخدام نعم في عبارة الشرح مسامحه قوله مع ان الحركة

متوقفه على الادراك مطلقا هذا خلاف المشهور فيما بين الفلاسفة فانهم قد

صرحوا ان التصور الكلي لا يكفي في صدور الجزئيه بل لابد من تخيل جزئي ليتشعب

منه شوق وارادة جزئية يتشعب قوة محركة على التحريك لكن المحقق الدواني

رح اجاز صدور الحركه عن ادراك كل يكون متحصرا في شخص فتامل فيه حتى

تظهر لك حقيقة الحال قال الشارح المحقق قدس سره فاذا ترك ماهيه امرين

متساويين وعلى هذا تخيل حصر الكلي في الخمسة ولا يلزم منه ترك الماهيه من

امرين متساويين قوله فعلته لا تكون الا امرا واحدا لاستلزام وحدة

المعلول وحدة العلة وهذا العنايه كما تراه يدل على امتناع تركب الماهيه من

متساويين مطلقا كذا في الحاشيه وانت لا يذهب عليك انه ان اراد بوحدة

التميز التام الوحدة النوعية فمسلم لكن استلزام وحدة المعلول بالنوع وحدة العلة

ممنوع لابد له من دليل وان اراد بها الوحدة العددية بان يكون الحصة الحاصلة

من التميز من الفصلين هي الحصة الحاصله من الفصل الاخر فوحدة التميز بهذا الوجه

ممنوع قوله الشارح المحقق قدس سره وبالجمله اذا حصل التمام المعتبر في الفصل

القريب صفة للتخرط المميز امتنع تعدده بلا شبهه انت لا يذهب عليك

ان ما افاده قدس سره يرجع خلاصته الى الاصطلاح والا فالمعنى شيئا فان

المقصود انه بل يصح تركب ماهية من جنس وجزئين اخرين يكون كل منهما مميزا

عن جميع المشاركات والفلاسفة يمنعون التركيب بهذا الوجه سواء سمي

كل من الجزئين المميزين فصلا ام لا وهذا لا انه يجعل التمام الماخوذ في مفهوم الفصل
اصطلاحا صفة للجزء المميز وهذا ظاهر جدا ثم ان جعل التمام صفة للجزء المميز ولم يكن
كل من هذين الجزئين فصلا يحصل الحصر عند تجويز هذا النحو من التركيب
فتامل قوله الشارح المحقق قدس سره وهذا انما يتم اذا كان الفصل بسيطا لعل
مقصوده قدس سره ان هذا انما يتم اذا كان الفصل بما هو علة بسيطا الى غير
معتبر في عليته شرط زايد يكون معه علة تامة اذ لو كان عليته مع شرط زايد فيجوز ان
يكون مع شرط علة لجنس ومع اخر علة الجنس اخر فلا استحالة في تعدد الاثر البسيط
على هذا الوجه وليس مقصوده قدس سره ان هذا متوقف على بساطة الفصل ولو كان
مركبا جاز تعدد الاثر فان العلة التامة بسيطة كانت او مركبة لا يجوز ان يصدر
عنها اثران بل لا بد في صدور احد الاثرين من اعتبار امر ليس في صدور الاخر
كما يدل عليه مسئلة عدم صدور الكثير عن الواحد دليلها فتامل وكذا جواب
وهو ان المعلول في الحقيقة ليس هو الجنس من حيث هو بل من حيث اقترانه
بالفصل كذا في الحاشية وحاصله ان علية الفصل انما هو لان يتصف بالجنس
ويتحد معه لا بوجوده في نفس الامر من دون ان يتصف به فلو فرض جنسين
لكان عند اتصافه باحدهما عاريا عن الاتصاف بالاخر فيلزم التخلف قطعا
قوله فلا يكون الجزئين من حيث الجزئية عموم من وجه ندم المحشي رح مثل هذا
فيما مر وقد اورد ما عليه فتامل قوله انت تعلم ان المركب الذي ليس فيه
ابهام وتحصل اه الذي يظهر في تقرير الكلام ان التركيب من الاجزاء المحمولة
انما يكون بحسب اتحادهما بان يحصل بعد اتحاد امر هو عين كل منهما وهذا انما ينافي

اذا كان

اذا كان احدهما مبهما فعينه الاخر بان يحصل وينفرد ويصير هو هو وهذا غير معقول
في الامرين المتبائنين لعدم الابهام هناك وسيعي ان يحمل عليه ما في الحاشية
يعني ان الكلام في المركب العقلي والمركب من المتبائنين ليس مركبا عقليا
على ما قرره الاثير وعلى ظاهره ان المركب العقلي عبارة عن المركب من الاجزاء
المحمولة ولا شك ان المتبائنين كل منهما محمول على الاخر فكيف لا يكون
المركب من امرين متبائنين مركبا عقليا قال الا ان يعتبر العموم بحسب الاعتبار
اي باعتبار الصدق الذاتي قال الشارح المحقق قدس سره والا لكان متحققا بدون
الجنس الاخر فيه انه يجوز ان يكون بحصول كل منهما من الفصل ويكون النوع عبارة
عن مجموع المحصلين من الفصل فلا يلزم تحقق النوع بدون الجنس الاخر وذلك
بان يحصل الفصل ليس الا بان يتحد معه فيزول ابهامه فالفصل اذا اتحد
بالجنس صار نوعا فالجنس الاخر اذا اتحد معه يصير نوعا اخر فالماهية التي
فرض تركبها ان ثبوت الوجوب والكان صفة اعتبارية لا يجوز ان
يكون معللا من ذاته تعالى لان المقتضي الجاعل يجب له ان يجب اولا ثم يجب
المجعول فهنا الوجوب السابق اما عين الوجوب اللاحق او غيره وعلى الاول
يلزم التقدم على نفسه وعلى الثاني يلزم ان يكون لذات واحدة وجوبان
وهو باطل بالضرورة الاولية واذا لم يكن وجوبه معللا من ذاته وقد كان
ذاته كافيا في التقرر والموجودية فالذات كافية في ثبوت الوجوب
فالوجوب واجب الذات بنفس ذاته وما هو واجب بنفس الذات لا يكون
معللا من غيره اذ الواجب لا يقبل التاثير من الغير فاذن الوجوب عليه فعلل

اصلا فافهم قوله ضرورة ارتفاع الواجب بارتفاع وجوبه آه والا لا يكون الوجوب
وجوبا سواء وجد او مع وجوب آخر كذا في الحاشية قوله واما التوارد هما على
سبيل البدل آه دفع لما عسى ان يتوهم ويورد على جواب الشارح المحقق قدس
سره بجواز ان يكون الوجوب الذي هو من ذاته معللا بغيره لكن اذا وجد الذات
لم يمكن وجود ذلك الغير وتوارد العلة المستقلة بدلا جائز فاجاب المحشي رحمه
الله تعالى بان التوارد باطل مطلقا ولك ان تقول ان التوارد البدلي وان
وان صح في نفسه لكن لا يصح كون الذات والغير علتين للوجوب بدلا فان
كلا العلتين في التوارد البدلي مما لا يصح اجتماعهما اصلا والا لزم تحصيل الحاصل او
عدم ما فرض علة علة وكل علة يمكن اجتماعها مع المعلول من حيث هو معلول وههنا
لا يمكن اجتماع الغير العلة مع الوجوب الذاتي فان الوجوب الذاتي يابى ارتفاع
الذات التي هي احدى العلتين على هذا الفرض فكيف يجامعه العلة الغير واذا
لا يمكن التوارد ههنا والحق ان الدعوى بديهية لا حاجة الى الاستدلال عليها وقد
يستدل بان الغير الذي به فرض وجوب الواجب اما ممكن فهو معلل من الواجب حينئذ
واجب له لوجوب الواجب قبله واما واجب فيلزم تعدد الواجب وهو
باطل لما سيجي في البحث الرابع ولدلايل التوحيد فافهم قال المص رحمه الله
تعالى وثانيهما انه لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مركبا آه المقصود ان الوجوب
بالذات ينافي التركيب وربما يستدل على انتفاء التركيبين بان الاجزاء
اما واجبة بالذات من دون حاجة بعضها الى بعض فلا يتركب منها ماهية حقيقية
ولا يكون تلك الاجزاء اجزاء خارجية لها لوجوب حاجة بعض اجزاء الماهية

الحقيقية

الحقيقيه الى بعض ويكون كل منها متفردة منفرزة متمايزة فلا يمكن الاتحاد بينها
لان كلا منها اذا نظر الى مفهومه يكون التفرد والوجود مفروزا من دون
لحظه ما سواه كما هو شان الواجب فلا يكون اجزاء عقلية متحدة الوجود بل
مملياة او مختلطة وعلى التقديرين لا وجوب بالذات للمركب الا ان المجرد
الممكن اذا صح عليه العدم لذاته فقد صح العدم على المركب فاذن تدبان
انه لا يمكن التركيب لواجب الوجود وما استدل به بعض نظار السلم
بانه لو كان مركبا لا بد من التركيب لا الى نهاية لان كل كثرة لا بد فيها من
الاحاد فتلك الاحاد واجبة لانها اجزاء الواجب وتلك البسائط
فقد لزم بساطة الواجب في الجملة فسقوطه ظاهر وقد خفى عليه تصور المدعى
على الدعوى على ما هي عليه فتدبر قال المص رحمة الله تعالى والا لاحتاج
الواجب في ذاته ووجوده اه ولعلك تقول ان الحاجة المنافية للوجوب
الحاجة في الوجود والمركب ليس له وجود سوى وجودات الاجزاء فليس
حاجة سوى حاجة الاجزاء في الوجود لان الممكن له ليس الا الوجود لوجود
الاجزاء فعدمه يحتمل على نحوين عدم بعد الاجزاء مع وجود الاجزاء والنحو الثاني
من العدم محال بالذات بالضرورة فلا يحتاج المركب الى تحصيل هذا النحو من
العدم وان احتاج فانما يحتاج الى محبل النحو الاول من العدم وهو العدم
ليعدم الاجزاء وهذا المحبل ليس الا جاعل الاجزاء فاذا وجدت الاجزاء فقد
وجب المركب ووجد ولو فرض اجزاء المركب واجبة فقد استحال العدم
عليها بالذات فقد استحال عدم المركب بعد ما دلوجودها فصار المركب ذا جب

الوجود من دون حاجة في الوجود الى الاجزاء نعم للمركب حاجة الى الاجزاء في
تحصيل الحقيقة وتابعها وهذه الحاجة في الوجود الى الاغير منافية للوجوب انما
المنافي له الحاجة في الوجود وذلك ان نقول في الجواب انه لاشك ان
المركب عبارة عن تلك الاجزاء متوحدة نوع وحدة فوجود المركب وجود واحد
في الوجود وذلك ان نقول في الجواب لامر واحد هو مجموع وجودات الاجزاء
ومن البين ان المجموع لا يتحقق الا بعد تحقق الاجزاء فقد لزم توقف وجود
المجموع على وجودات الاجزاء ولو كان هذا التوقف لاجل توقف تحصيل
الماهية المركبة على الاجزاء وصيرورتها ماهية ومن البين ان توقف التقرر
والوجود بهذا النحو ايضا ينافي الوجوب لعدم كفاية الذات في الموجودية
والتقرر وتوقفه على تقرر الاجزاء ووجودها وان كان لاجل توقف صيرورة
تلك الماهية وكون ما به الشيء هو ما هو فتدبر فانه مع وضوحه في خفاء قوله
الاجزاء الذهنية وان تكن اجزاء حقيقية اه فيه دفع لما يرد ويورد ههنا ان
هذا الدليل انما يدل على نفي التركيب الخارجي لا على نفي التركيب العقلي لان الاجزاء
العقلية متحدة ذاتا ووجودا ولا يحتاج اليه المركب وحاصل الدفع ان التركيب
الذهني مستلزم للتركيب الخارجي فلو كان التركيب من الاجزاء العقلية كان
نجد انها اجزاء خارجية يتوقف عليها المركب فقد لزم الحاجة اليها قطعا قال
في الحاشية الدليل يجري في الاجزاء الخارجية واما في الاجزاء الذهنية من حيث
انها اجزاء ذهنية التي ليست اجزاء حقيقية وليست اجزاء حقيقية وليست متغايرة
الا بعمل العقل عدم جريانه ظاهر انتهى والمراد بقوله واما في الاجزاء الذهنية اما ان

جريان الدليل في الاجزاء الذهنية ليس بما انها اجزاء ذهنية بل لاستلزامه
الاجزاء الخارجية واما ان الجريان بحسب ما هي اجزاء حقيقية لا بما ذكره عليه اه
اصطلاح انها في الكلي الطبيعي ان المفهومات المنتزعة منعمل العقل
اولا وبالذات تسمى بالاجزاء العقلية نعم لك ان لا تبني على التلازم
ونقول ان الماهية المركبة من الاجزاء العقلية بحيث ان لا يتغير عما هي عليه
قبل التحليل ولا ينقلب من مادة الى مادة اخرى بالضرورة العقلية
فلو تركب الواجب من الاجزاء العقلية لكان الحاصل بعد التحليل
واجبا كما كان من قبل مع انه يحصل بعد التحليل مجموع محتاج الى الاجزاء
هف فتدبر قوله والظاهر قد تقرر في موضعه ان التشخص الواجب عينيه اه
دليل اخر على نفي التركيب العقلي تقريره ان تشخص الواجب عينيه فذاته لا يتصور
فيها الشركة فلا يمكن تحليله الى مفهومات كلية او احدهما مفهوم كلي والاجزاء
تشخص بنفسه فانه ح هذا التشخص هو الواجب والمفهوم الكلي ممكن بينهم
معلول له ولا يمكن الاتحاد بين ما هو متشخص بنفسه ما هو كلي كما لا يخفى وهذا
هو الذي عناه في الحاشية حيث قال التركيب الذهني عبارة عن تحصيل
وابهام وهو لا يتصور فيما هو تحصيل محض انتهى قال المحقق الدواني يرح في الالا
يستدل على نفي التركيب العقلي بان الاجزاء العقلية اما كل منها عين وجود نفسه
او بعض منها وجود نفسه دون بعض اخر او لا شيء منها وجود نفسه وعلى الاول
يمتنع لان وجودات الاجزاء ح متغايرة ووجود المركب مجموع وجودات الاجزاء
وعلى الثاني فالواجب ما وجوده عين ذاته والاخر ممكن وعلى الثالث صارت

الاجزاء كلها ممكنات فالمركب ايضا ممكن وهذا مبني على ان زيادة الوجود يستلزم الامكان
وقد تبين بهذا من دليل الفلاسفة على عينية الوجود في الواجب من ان القصد
الصفة الزائدة يجب ان تكون معللة ولا يصح تعليل الوجود بالماهية الموجودة فان
يحتاج ما الوجود زائد عليه في الوجود الى الغير فلزم الامكان فافهم قوله الاتصاف
بالاوصاف العينية وبالاوصاف الاعتبارية اه فح يدل هذا الدليل على عينية
الوجوب مطلقا سواء كان وصفا عينيا او اعتباريا لان كل صفة زائدة الاتصاف
بها معلل ثم لما كان عينية الوجوب نفسه بعيدة عند الوهم لكونه امرا سياديا دفع بقوله
والحق اه يعني ان مصداق هذه الصفة نفس ذات الواجب والا فلابد لصدقه
من علة تكون واجبة من قبل ولزم المحذور فافهم قوله فالوجوب المطلق على
كلا التقديرين يجوز ان يكون عرضا زائدا اه يعني انه يجوز ان يكون مفهوم
الوجوب معنى اعتباريا ويكون مصداقه وذوات متعددة تكون بنفسها
موجودة وواجبة وهذه الشبهة يسمى افتخار الشياطين قوله فالاولى
ان يحال اه يعني ان يحال على مبحث التوحيد والبرهان المقام الذي يا لي
هناك قوله والحق انه اذا كان الوجوب بالمعنى المصدري اه توضيحه
ان الوجوب المصدري معنى واحد فكان منشاء انتزاعه اي ما به
الواجبية واحدا فاذا كان نفس الماهية ما به الواجبية يلزم على تقدير
الاشتراك التركيب من تلك الماهية وغيرها واحتياجها الى الغير وبالجملة
اتحاد الوجوب بالمعنى المصدري يدل على اتحاده بمعنى ما به الواجبية
واتحاده بهذا الوجه يدل على امتناع الاشتراك وهذا مبني على ان المعنى

الواحد

المقصد الرابع في ايجاب الممكن

الواحد لا يتنوع الا عما فيه نوع وحدة ولا يتنوع عن الكثرة المحضة وقد ادعى
فيه البديهة فتامل المقصد الرابع في ايجاب الممكن قوله لا الحكم بان التساوي
علة اه قد يقال ان العقل بديهة يحكم بان الشيء اذا تساوى طرفاه يحتاج
الى مرجح ويحكم بترتب الفاقة على هذا التساوي فيصح تخلل الفاء فاللزوم
بين الفاقة والامكان مع هذا الترتب ضروري وهذا هو معيار العلية
فعليك بالتامل الصادق وقد قيل في بيان العلية ان العلم بالامكان
يستلزم العلم بالفاقة في هذا الحكم الى ضميمة والعلم بالمعلول لا يستلزم
العلم بالعلة بلا ضميمة امر زائد وانما هذا شان العلة لان العلم بالعلة
المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين واما العلم بالمعلول المعين
فلا يستلزم العلم بالعلة المعينة لجواز تعدد العلل لشيء واحد وهذا مع
ابتنائه على جواز تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد لا يتم الا اذا ثبت
كلية ان لا شيء من العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة من دون ضميمة
وهذا عزيز في النظرية بل لا يبعد ان يقال انه مكابرة مخالفة لحكم الفطرة
فانا نعلم بالوجدان ان العلم ببعض المعلولات يستلزم العلم بعللها من
دون ضميمة فافهم النسبة الحاكية عن حال نفس الماهية فاذا لم يتحقق الماهية
لم يتحقق حالها فاذن يلزم تاخر الفاقة عن تقرر الماهية هف وبعبارة
اخرى الفاقة صفة ثبوتية تقتضي ثبوت الموصوف والامكان
سلب بسيط يكون ثبوته حال العدم الصرف يلزم تاخر الفاقة عن الامكان
تاخرا انفكاكيا وقيل الدفع ان الممكن حين العدم لا شيء محض باطل

الذات لا يمكن ان يتصف بصفة فاذا قرره الجاعل انتزع عنه صفتان احدهما
الامكان والاخرى الفاقة واحد الوصفين علة الاخر وقبل التقرر له مهية
تقديرية بحكم العقل بامكانها وفاقتها فالامكان والفاقة صفتان بحكم
العقل يتقدم الاتصاف باحدهما على الاتصاف بالاخرى والكل تاعار ضعيهل
شيء واحد سواء عرضا عند تقررها او عند تقديرها فتامل فيه قوله فان
الفردرة كافيه في الاستغناء فكان سلبها كافيا في الاحتياج لكن ان
تقلب هذا الدليل على علية الامكان للحاجة بان الفردرة كافية في
الاستغناء من دون علة كيف والواجب مستغن بنفسه من دون
علة في الاستغناء وكذا الممتنع مستغن في العدم من دون علة فيجب
ان يكون سلب الفردرة كافيا في الحاجة من دون علية والامكان الفردرة
علة الاستغنا فردرة ان السلب اذا كان علة لشيء تمكون عليه
لنقيضه فافهم قوله والتحقيق ان منشاء الاحتياج هو الامكان بمعنى مصداقا
الحمل ان ظاهر هذا التحقيق فاسد فانه حاكم بان علة الحاجة خصوصية الذات
ونحو وجوده وح يحب تاخر الحاجة عن نحو وجوده وهذا فاسد بالفردرة والتحقيق
في هذا المقام ان فاقة الممكن ذاتية وذاته بذاته مصداق حملها ولا احتياج
فيه الى علة وجعل كما ان ذاته بذاته مصداق الامكان فالفاقة غير
منسلخة عن حقيقته نعم اعتبار ثبوتها عند العقل لا يمكن الا بان فرض
ذاته في عالم التقدير او عالم الواقع وتحقيق هذا الكلام اخر هو ان نفس
الذات الثابتة في علمه تعالى الغير الموجودة مصداق للفاقة في الحاد

الوجود ان

الوجودات فالفائتة نفس ذات الممكن نعم الحكم بالفاقة انما يكون بملاحظة
الامكان كما ان الحكم بكون الانسان انسانا بملاحظة امكانه ضرورة ان
الممتنع لاحقيقة له حتى يحكم بثبوت شي له واما الحكم بالترتيب والعلية فانما
يقتضي زيادة المصداق وهو فاسد عند العقل السليم فتدبر قوله فيه اشارة الى
حيوان العجم اه هذا هو المشهور بين الناس حتى جعلوا المدرك للكليات
والجزئيات فصل الانسان وليس لهم دليل على ذلك رجما للغيب بادعائهم
بحسنه لا يغني من الحق شيئا والتجربة تشهد بخلافه ومن تامل بالانصاف
في اذكار بعض الطيور وفي نسج العنكبوت والجاد النحل العسل لم يعرض له
شك وريب وعلم يقينا ان الحيوانات مدركة للكليات والجزئيات ومصدقة باحكام
لان هذا الترتيب الانيق الذي يعجز عنها وعن علمها اولوا العقل كيف يصدر ممن لا يكون
له علم ولا يكون له تصديق ويعلم ان هذا القول نغمة من نغمات طنبور اليونانيين
نعم ليس لحيوانات العجم فكر وروية وانما يحصل لها ما يحصل بالضرورة وبالفعل بلا ترديد
قوله لانا نقول الحكم التخيلي اه المقصود منه الاجابة على مذهب الذاهبين الى
انتفاء صحة الحمل بين الجزئيات وهم قائلون بانتفاء النسبة التامة في الحكم
التخيلي واما على ما هو التحقيق فالحكم وان كان تخيليا لا يخلو عن النسبة التامة
وان التصور يتعلق بكل شي حتى النسبة التامة لكن الامكان عن اصله ساقط
هي شي هو ان الاستدلال انتفاء الحمل بين الجزئيات لو تم لدل على انتفاء الحكم
التخيلي ايضا فتدبر قوله الكلام في الترجيح بلا مرجح اه هذا جواب عن الاعتراض
وحاصله ان اختلاف العقلاء لم يقع فيما ادعي بديهيته وهو بطلان الترجيح بلا مرجح

والذي اختلفوا فيه هو الترجيح بلا مرجح والمعترض لم يفرق بينهما وكانه مبني اه ايضا
انه جواب عن قبيل المعترض بان الترجيح بلا مرجح مستلزم للترجح فالقول بجواز الاول
يستلزم القول بجواز الثاني والظاهر انه غير متوجه لان الاستلزام وان كان حقا
لكن العقلاء القائلين بجوازه لا يرون الاستلزام وليس هذا الاستلزام بينا
فلا يكون القول بتجويز الاول قولا بتجويز الثاني فتدبر قال في الحاشية في اثبات
الاستلزام وذلك لان ترجيح الفاعل احد المتساويين بالنسبة بلا مرجح ترجح
خصوص احدهما بلا مرجح لان نسبة الفاعل الى كل منهما على السواء انتهى وهذا ظاهر
جدا لكن واذا كان مع وجود الفاعل هو التساوي وقد كان الحال من قبل هو
التساوي بوجود الفاعل وعدمه سواء فلو تحقق احد المتساويين فقد ترجح بنفسه
من دون مرجح قوله لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهذا يدل على ان حدوث
العالم قبله في ذاته ممكن الا انه امتنع لفقدان الوقت اللازم للحدوث ولو قيل
بالامتناع بالذات بان يقال الوجود الذي لا يأتي الممكن طريانه هو النحو الخاص المتعلق
بوقت معين وما سواه من انحاء الوجودات مستحيلة على ذوات الممكنات بل العالم
لا يمكن وجوده الا على النظام الذي وجد لكان اسلم في الحاشية الزمان عند
الكلمي يكون امرا موجودا متناهيا في جانب الماضي كما ان المكان عندهم خلافا
غير متناه انتهى اعلم ان القول بتناهي الزمان بعد القول بوجوده سخيف جدا لان
الذي يعقل من حقيقته المعروض للتقدم والتاخر بالذات فلو كان متناهيا فالعدم
متقدم عليه ام لا لا سبيل الى الثاني لانه لا يعقل تناهي غير القار الا بالحدوث
وسبقه العدم وان خالف فيه صاحب الافلاك وتلميذه الصدر الشيرازي

معارضة اذا لم

معاشره اذا لم يتقدم عليه العدم صار قديما فيلزم قدم العالم وكذا لا سبيل الى الاول
لان تقدم العدم على الوجود لا يكون بالذات على القول بوجود الزمان فهو متقدم
بواسطة الزمان فيلزم قبل الزمان زمان هذا خلف فلو ظهر لك ان لا سبيل
الى القول بالحدوث الا الى ان يقولوا التقدم والتاخر ليس من خصائص
الزمان بل يعرض لما يعرض له اولا وبالذات وح لا حاجة الى القول بوجود الزمان
وسنعود الى هذه المباحث ان شاء الله تعالى **قوله** ومن ثم لم يعترفوا بالتخصيص
بل جوزوا الترجيح من غير مرجح وح لا يتوجه ما في الحاشية من ان عدم الاعتراف
بالتخصيص لا يدل على الاعتراف بعدم التخصيص ولا يلزم عنها التخصيص بلا مخصص
قوله هو المخصص هو الارادة وهي صفة من شانها التخصيص قال في الحاشية
فهم لم يقولوا بالتخصيص بلا مخصص مطلقا والفعل المخصص حاصل بتخصيصه احد
الطرفين بلا مخصص فلهم ان يقولوا لا معنى للتخصيص الا تخصيص احد الطرفين
بعينه فغاية ما لزم في ايجاب ذلك بالنسبة الى الارادة ولا محذور فيه وبالجملة
التخصيص بلا مخصص محال وغير محال والمحال ان لا يكون للتخصيص مخصص
مطلقا لا من جانب الفاعل ولا من غيره لاستلزامه التخصيص من غير مخصص
مطلقا وعليه ان يا بينك بصيرة اعلم ان نسبة الارادة الى الطرفين ان كانت
بالسواء فتعلقها باحدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح فلا بد ان تعال ان نسبة
الارادة الى احد الطرفين وجوبية وكذا النسبة الذاتية الى هذا الارادة فلم يلزم
التخصيص من غير مخصص وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى لكن هذا الراي غير
المنقول في شرح الاشارات وانما تصدى ما قال متاخر والاشعرية قاطبة من

الفرق بين ترجيح المختار احد المتساويين والترجح بلا مرجح وان نسبة الارادة
الى الطرفين على السواء فتعلقت باحدهما من غير مرجح فتامل قوله والمحقول
منهم ذهبوا اه ليس هذا راي الاشعرية انما هو راي يستحدث قد جمع فيه بين الفلسفة
والتكلم كيف والاشعرية بل اهل السنة قاطبة يتحاشون عن نسبة الكائنات
الى الاوضاع بل بعض المتعصبين يشنون القايل به الى الكفر وان كان هذه النسبة
خطا كما بين في موضعه قوله واما تخصص نفس الزمان بمقدار مخصوص اه قال في
الحاشية امتناع كون الزمان على مقدار اخر يدل على تخصص حركة الفلك بمقدار
معين لان الزمان مقدار الحركة انتهى وقال في الحاشية اخرى هذا المقدار الزماني
ينبغى ان يكون متناهيا بحسب المقدار لا بحسب الوضع لان الزمان ما لو كان
متناهيا بحسب الوضع كان طرفه الان فيلزم وجود العارض والمعروض معدوم وقد
تقدم عليه تقدما زمانيا وايضا الزمان متصل واحد وله بالنظر الى الواقع وجود
ثابت ولا شك ان وحدة هذا الوجود لا يتصور مع الطرف العارض له انتهى قوله
لان الزمان اه اشارة الى دليل الفلاسفة على عدم تناهي الزمان تقريره
على لو كان متناهيا كان له حد بالفعل وهو الان فهذا الحد اما قبل الزمان فيلزمه
انفكاكه او معه وعلى الاول يلزم وجود العرض بدون المحل وعلى الثاني
يلزم ان يكون الحادث في الان حادثا في الزمان ولا يلزم هذا على تقدير
عدم التناهي لان الان امر متوهم لا وجود له فلا يتصف بشيء من القبلية والمعية
بحسب الخلاج الا بحسب التوهم ولا استحالة في توهم العارض قبل المعروض كذا
قالوا فتامل فيه وقوله هذا المقدار الزمان اه اشارة الى الجواب عنه هذه

الحمد

الحجة وهو ماخوذ من كلام صاحب القبسات والمحشي رح تبعه في امثال هذه المقامات
بتبعه ولا تفيد كلامه وتقريره ان التناهي لا يستلزم ان يكون له حد بالفعل الا ترى
ان الدايرة متناهية وليس له حد بالفعل فكذلك الزمان دايرة كيف وهو
مقدار للحركة الفلكية التي هي حركة مستديرة وقد حدث في الدهر حملة واحدة
فلا حد فيه بالفعل ومعنى تناهيه انه بحيث لو حد الواحد وضعي بررت متناهية
بعد التنبه وهذا هو الذي عني بالتناهي في المقدار لا بحسب الوضع واراد بالتناهي
بحسب الوضع ما يكون فيه النهاية بالفعل وجعل دليل الفلاسفة دليلا على بطلان
وجود التناهي بحسب الوضع لا لاحله حدوث الزمان وتناهيه وهذا الجواب
سخيف فان الزمان وان كان دايرة لكن اجزاؤه متقدمة ومتاخرة بالذات
في افق التقضي والتجدد وان كان باعتبار مع وعدم القرار وهذا الوجود ذاتي
له وحدوث الدايرة على سبيل التجدد والتقضي لا بالفعل الا بان لوجد قطعة
منها والقطعة الاخرى معدومة ووجود قطعة من الدايرة من دون وجود حد
باطل والتزام هذا مكابرة فاضحة اللهم الا ان يمنع اتصاف اجزاء الزمان بالتقدم
والتاخر ويلتزم كون هذا الحكم اختراعا يسمى بحقيقة الشان الا الله تعالى
وتلميذه الصدر الشيرازي قد التزم في تقرير الحجة على الشق الاول وجود
احد المتضائفين بدون الاخر لان النهاية مضائفة للمتناهي ثم اجاب بثلثة
اوجه الاول التقضي بالحركات المتناهية لانه لا بد لها من طرف فيلزم
الاستحالة الثاني ان الان ليس له حقيقة مضائفة في نفسها بل حقيقة
من مقولة اخرى وقد عرض له اضافة كونها نهاية في الذهن ولا استحالة

في معنى الان والزمان في الذهن وهذا الجواب لا يمس النفر الذي قدمناه ان الطرف ليس له مفهوم محصل يكون موجودا بل انما هو سلب التناهي فعلى تقدير ان الزمان لا يكون له طرف موجود لا قبله ولا معه نعم ربما يتوهم في الوهم بملاحظة سلب التناهي امر واقع في البداية ولا استحالة في تقدمه اذ ليس هو عارضا الا في الوهم وهذا الجواب وجهه الا انه مبني على راي الشيخ المقتول ان الاطراف لا وجود لها في الخارج بل في التوهم فقط ثم انك قد عرفت ان الزمان على تقدير وجوده لا سبيل الى تناهيه تحدد كما قوله والضر الزمان متصل واحد اه فلم يدر محصل الى الان لانه ان اراد بقوله ولا شك ان وحدة هذه الحقيقة اه لان اتحاد هذه الحقيقة مع الطرف العارض غير متصور فمسلم لكن لا يلزم الاتحاد مع الطرف في وجود الحقيقة الاتصالية المتناهية بطرف في الدهر وان اراد ان وجود هذه الحقيقة الاتصالية او وحدتها لا يعقل مع وجود الطرف فهو غير صحيح لان اتصال ذي الطرف ووحدته ووجوده لا ينافي وجود الطرف وعروضه نعم ينافي وجود الطرف المعروض بين الاجزاء المقدارية ولا كلام فيه فتدبر قوله والحق عندي ان المماثلات على قسمين اه لعل مقصود الامام رح ان الحق على طور الفلسفة هذا لا ان الحق في الواقع هذا فانه رحمه الله تعالى مصرح بخلاف ذلك فتامل وتلك الصورة تقتضي هذه الحركة اه الصورة غير النفس الفلكية وهي عديمة الشعور فالحركة الفلكية اذن حركة طبيعية وهو خلاف مذهب الفلاسفة فان الحركة الدورية لا تكون طبيعية عندهم وان كان نفس النفس الفلكية فالحركة ارادية على كل

تقدير

تقدير لابد لها من الغاية اذ لا فعل عندهم الا لغاية فح يؤول هذا الجواب الى الجواب
تعالى فتامل قوله واجيب عنه بان للكواكب والمتمم صورة نوعية اه فيه ان هذه الصور
بسيطة على رايهم فلا يقتضي هذا الاختلاف في مادة واحدة بل انما يفعل منشاؤها مع ان كون
المتمم مصور الصورة نوعية محضة لا يظهر من كلامهم بل الصدر الشيرازي قد صرح بخلافه
والذي قالوا فيها ان الصورة النوعية للفلك الكلي قد اقتضت كرويته وقد تعلقت
بعض منه صورة الخارج فافرزت كرة بقي البعض الاخر مختلف الثخن وهو المتمم وفيه
شيء يظهر بالتامل وفيه ما فيه قال في الحاشية سوال التغاير والتعدد يحتاج الاشارة
ليس تغايرا وتعددا في الوجود الخارجي ولهذا اتجه السوال باختصاص كل جزء بوضع
خاص وفيه ان الاجزاء المقدارية لها وجود شيء يحدد وجود الوجود الخارجي في
ترتب الاثار كما حققنا في حواشينا على شرح هياكل النور ولا شك في الامتياز
يجب هذا الوجود الخارجي واما السوال باختصاص كل جزء بوضع خاص فليس
متوجها لان الوضع معتبر في خصوصية الجزء من حيث الخصوصية الشيء والاولى ان
يقول ان الاجزاء المقدارية يحدد وجود الوجود الخارجي لان هذا الوجود منشاء
وجود الاوهام ام لا يتدبر قوله الا ان يقال اذا احتاج امتيازا وفيه اه اشارة
الى ضعفه فانه يدل على لزوم الاحتياج للتساوي لا على توقفه عليه كذا في
الحاشية وذلك ان نقول لو ضم اليه الترتب وتخلل الفاء تم الكلام ثم
المقصود الاهم اثبات كون الحاجة من لوازم الامكان حتى لا يلزم الاستغناء
في البقاء عن الفاعل واثبات العلية غير والحق ما قد اشير اليه من قبل
ان العلة الافتقار على مهية الممكن كالامكان قوله الخصم ههنا هو القائل

بان الحدوث علته اه هذا عجيب فان المصرح قال بعد هذا انه المتكلمين وذكرهما اقوال اصحاب البحث والاتفاق وهذا صريح في ان الخصم ههنا هو لا الغير وهذا القدر يكفي التوجيه ايراد المصرح فتامل **قوله** ويلزم عليهم نفي الصانع تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل هم يلتزمون ذلك قال في الحاشية نفي الواجب لازم عليهم اذا كان اثبات الواجب منحصرا فيما يتوقف على العلية والمعلولية والافلا واما نفي صانع العالم من حيث هو صانع فلازم عليهم الا ان يفرق بين اجتماع الاجزاء وغيره انتهى يعني ان يفرق ويقول وجودات الاجزاء منفردة لا تحتاج الصانع واجتماعها يحتاج اليها وهذا مكابرة فاضحة فان احتياج الاجتماع انما هو لتساوي الاجتماع واللااجتماع وكذا وجود الاجزاء سابقا وبعد تقاضي انسلاب المفردة فافهم **قوله** الثاني مبني على ان الوجود يحتاج الى سبب فذهب المصرح بما سياتي على عدم كفاية الاولوية الذاتية وفيه انه المحقق قدس سره التوجه لظهر منه توقفه على سبب منفصل فتدبر **قوله** لقائل من ان يقول الوجوب السابق اه لظهر منه ان الوجوب السابق وجوب صدور المعلول والوجوب اللاحق وجوب وجود المعلول فالوجوب اللاحق وجوب عارض لذات الممكن بخلاف ما قال صاحب الافق المبين من ان الوجوب اللاحق عارض للماهية المقيدة بقيد الوجود وسيجي الكلام فيه مشبعا ان شاء الله تعالى **قوله** لا يخفى انه وان كان امرا اعتباريا اه هذا الاشكال وارد عليهم في سبقة الوجوب على الوجوب وسيجي الكلام فيه مشبعا ان شاء الله تعالى **قوله** اراد بالان الزمان القصير اه وجه تقرير الكلام ان الزمان منحلة الى اجزاء منقضية وما هذا شانه لا يكون واجبا بالذات **قوله** بل تقدما ذاتيا على اصطلاح المتكلمين قال في الحاشية

وهو عندهم

وهو عندهم لا يستدعي ان يكون المتقدم او المتاخر في الزمان او نفس الزمان
اعلم ان التقدم الذاتي عبارة عندهم عن التقدم الانفكاكي الذي يكون بالذات
وهذا النوع من التقدم الزماني على مصطلح الفلاسفة ونعبر الاصطلاح الجديد
بل الكلام في ان هذا النحو من التقدم هل يعقل من دون وجود الزمان ام لا ولكلام
فيه سيجي ان شاء الله تعالى ان شاء الله تعالى ثم قال واما الاشارة الى منع وجود
الزمان فظاهر التحقيق ان هذا الوجه لا يبنى على قول الفلاسفة فان الكلام في
الممكن القديم مطلقا ولا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في انه يستند الى
الفاعل على تقدير تحققه وان اختلفوا في ان ذلك الفاعل موجب او مختار
وبالجملة الكلام ههنا ليس في خصوص الزمان بل في الممكن القديم مطلقا انتهى
تتمة ان اكثر المتكلمين قائلون بالممكن القديم فانهم قائلون بزيادة صفات
الباري عز وجل وهي ممكنات على رايهم ويكون موجبا بالنسبة اليها فتدبر
قوله التقرير الاول بالنسبة الى حدوث الصفة اه اعلم ان الفرق بين التقريرين
بان في الاول يجري التشقيق المستدل في الحدوث سواء كان الحدوث حدوث
الوجود في نفسه او حدوث الوجود بغيره كما يفصح عنه عبارته قدس سره بانه
حال الوجود يحصول الحاصل او حال العدم فاجتماع النقيضين وفي الثاني التشقيق
في الاحداث الاحداث الوجود في نفسه او احداث الوجود لغيره لكن تخصيص
النقض بالصفة يدل على ان مقصود الثاني لان الاول لا اختصاص له بالحدوث
وبالصفة بل ينبغي ان يقال لو تم ما ذكر لم يصح وجود شي الان وجوده زمان نفسه
حصول الحاصل وزمان عدمه اجتماع النقيضين فان اجيب بالفرق بين

حصول الحاصل بهذا الحصول وبه بحصول غير بهذا الحصول يجاب مثله عن الدليل قوله

لعل وفيه التخصيص اه قد ظهر لك ان التقرير الاول لا يتوقف على الحدوث بل يجري

في الموجود مطلقا فلا نظر للتخصيص وجه قوله فلا يجري فيه شبهة الخصم قد عرفت وجه

جريانها قوله والخصم مكره نعم مكره لكن الكاره غير مثبات في خصوص الصفة فان

توقف الصفة على الغرض ذري واحداث الافعال الاختيارية وسببها ما لا يستند

الى الكاره وجالينوس وجزيه فالبلوان بتاثير الطبيعة فاظنك في تاثير الارادة

فتامل قوله يجوز ان ينتهي سلسلة الحاجة الى حاجة تحتاج بنفسها اه قال في الحاشية

اراد بالحاجة والموثرية المعنيين المتقدمين على الاتحاد لا المعنيين الاصلاحيين

المتاخرين عنه فيجوز ان يكون شي محتاجا وموثرا الا بامر زايد مطلقا او بامر زايد

اعتباري لكن ح يكون للحاجة والموثرية حقايق مختلفة لا تستلزم عينيته الطبيعة

عينية الافراد كما سبق من الضابطة الكلية انتهى اعلم ان الحاجة والموثرية

معنيان اعتباريان ولهما مصداق ومطابق فالمعنيان المتقدمان هذا المصداق

فقد عرفت ان الحاجة بنفس ذات الممكن فانها بنفسها مصداق مصداق

الذلة والافتقار فهي بنفسها محتاجة وذات الممكنات حقايق مختلفة فالحاجة

كذلك لا للضابطة المذكورة فانك قد عرفت انها فاسدة واما الموثرية

بمعنى المصداق فنفس ذات الموثر ان كان التاثير بنفس ذاته وان كان

مع اعتبار حيثية زايدة فنفس ذات الموثرية مع حيثية زايدة معا فان

كان مراد المستدل بالموثرية والحاجة مصداقهما فالجواب ان الحاجة محتاجة

بنفسها والموثرة موثرة بنفسها وان كان مراده المعنيين المصدريين فالجواب ما افاده

المصنف رح

المصرح في الاولى التردد وانما اقتصر المصرح على الثاني لان الظاهر ان صاحب
الشبهة اراد بهما المعنيين المصدريين فتدبر قوله هذا المنع يرجع الى منع كون الا
مكان رفع ضرورة الطرفين اه لانه لعد تسليم ان الامكان سلب ضرورة الطرفين
او استواء نسبة الوجود والعدم لا يمكن تجويز وقوع العدم بلا علة والا لزم الترجيح
بلا مرجح هذا وانت لا يذهب عليك ان هذا المنع ليس تحقيقا عنده بل الغرض
الحل والشبهة على فسادها صورة بانه ان زعم العدم صالحا للتاثير لبطل ما بني
عليه لبطلان اللازم وان زعمه غير صالح والوجود صالح لبطل الملازمة فحينئذ
المنع في دليله باطل ثم بعد ذلك حقق ان محل المنع عنده بطلان اللازم كما
يشير اليه قوله فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة وح لا غبار في كلام المص
رح فتدبر قوله فيكفي فيه سلب التاثير في الوجود اه هذا انما يصح لو كان العدم
السابق واللاحق ممكن واما ان كان واجبين بان يكون وجوده في زمان
قبل وجوده وفي زمان لاحق لزمان وجوده محالا بالذات فلا يحتاج ان
الشيء لا الى تاثير ولا الى سلب تاثير وان تاملت فيما القينا اليك
خرج وجه اخر لكلام المص رح وصح المنع الاول على سبيل التحقيق فتامل
قوله يلزم ارتفاع النقيضين على تقدير ارتفاع التاثير لما كان لقائل
ان يقول يجوز ان يكون ارتفاع التاثير محالا فجاز ان يرتفع النقيضان
على تقديره وقوعه اجاب عنه في الحاشية وقال ارتفاع الوجود والعدم
معا على كل تقدير محال بالضرورة وان كان ذلك التقدير تقدير محال
الا نرى ان رفع الوجود والعدم عن زيد محال وان كان على تقدير وجوده

انتهى وبعد هذا موضع تامل والضرورة متممة لكن الامر سهل لان كون سلب التاثير في عدم المعلول بشبه لا حاجة الى بيانه قوله فان اريد بالتاثير الخ يعني الاولى في هذا المقام الترديد والاجابة بحسبها فان اراد السوفسطائي بالتاثير مطلق التوقف عليه فالجواب ما افادتانيا وان اراد التاثير الحقيقي فالجواب منع الملازمة كما افاد اولا والسند ان العدم يكفي فيه سلب التاثير في الوجود فلا يحتاج الى تاثير فيه بخلاف الوجود فتامل وتذكر ما سلف قوله كما صرح الشيخ في الهيات الشفاء بان المعلول يحتاج الى مفيد نفس الوجود بالذات الخ قال في الحاشية فاصل الوجود هو المحتاج بالذات والبقاء امر يعرض كالحدوث فان الامكان متعلق به لا بغيره فجعل البقاء اثرا بالذات كما يدل عليه كلام الشرح ليس بصواب انتهى لم يرد الشيخ على ان اثر الفاعل بالذات الوجود واما صفة هو كونه بعد العدم فلكونه ضروريا غير معلل اذ هو غير ممكن وقال المحشي رحمه الله تعالى البقاء عليه فانه ايضا من صفات الوجود ولازم له في بعض المهيات والحق في هذا المقام ان الوجود وصفاته كلها من الجاعل كيف لا كان الوجود ممكن كذلك كونه بعد العدم او كونه باقيا لكن الاثر بالذات الوجود والصفات انما هي اثار لكونها تابعة للوجود فهي اثار مجعولة بالعرض بجعله ولعل هذا هو الذي اراده المحشي رح والشيخ ثم ان كلام الشارح قدس سره ليس ابيا عن هذا ومقصوده ان الوجود المفاد من الجاعل اولا هو الوجود الباقي والتاثير فيه ثابت كما كان حين الحدوث فوجوده في اول الحدوث اثر لعلته وعبر عنه باصل الوجود والوجود في الزمان الثاني اثر له هذا لك التاثير

الباقي

الباقي في الزمان الثاني وعبر عنه بالبقاء وبهذا العبثية بما قال والخلاصة كما ان الوجود
ابتداء بتأثير الجاعل كذلك الوجود الباقي بذلك التاثير الباقي فابتداء الوجود
بابتداء التاثير وبدوامه بدوام التاثير وليس بذاك تحصيل الحاصل لتغير ذلك
التحصيل قوله كيف ولو لم يكن كذلك اه لو لم يكن الامكان والحاجة والايجاد
واحدا لم يكن الوجود واحدا ولو لم يكن الوجود واحدا يلزم وجودات غير متناهية
كذا في الحاشية قوله وبهذا يظهر لك ان العلة المبقية اه وبهذا الاية قد ظهر
لك ان الوجود الباقي هو التاثير في الوجود الابتدائي فالابقاء هو الايجاد
وان العلة المبقية هي العلة الموجدة فافهم قوله واما من قبل الحكماء ففيه كلام طويل
سنبثو في بعض منه ان شاء الله قوله ومن قبل المعتزلة اه قال في الحاشية
الاول لقدماء المعتزلة والثاني لمتاخريهم ويرد عليهما ان ينقل الكلام الى المصلحة
والوقت تنتهي ان يرجع هذان القولان الى وجوب الوجود الخاص وامتناعه
وهذا ينافي امكان العام انتهى وقد مر من كلامهم ما بال هذا التوجيه ثم الرجوع
الى وجوب الوجود الخاص في معرض الخفاء وعدم منافاته لامكان العام باطل
وقد مر مثله قوله قلت لا نسلم استواء الترجيح اه اعلم ان المشهور من
قول الاشعرية في هذا المقام ان ترجيح المختار احد المتساويين بالنسبة
اليه جائز وقد اطنب صدر الشريعة رحمة الله تعالى في بيانه مبلغا من اطناب الا
وبناء على هذا قالوا ان جاعل الحوادث قديم يفعل بارادته ما يشاء مع
تساوي النسبة وهو لا يسال عما يفعل وعلى هذا يرد الاشكال المصدر
بقوله فان قلت وحاصله يرجع الى ان ترجيح احد المتساويين بالنسبة

اليه يستلزم الترجيح بلا مرجح اي الوجود بلا السبب ولا يندفع له بوجه والمحشي رحمه الله تعالى اعرض عن هذا وحكم بعدم تساوي استوا الوقوعين بالنسبة الى اراده فح الحاصل ان الفاعل مع ارادته المتعلقة بالوجود قديم والاثر تابع الارادة فلا يلزم الخلف لان وجود المراد على حسب الارادة بل يمتنع الوجود قبل ما تعلق به الارادة بوجوده فيه لانه وجود بلا السبب وهذا النحو من التخلف جائز وواقع قوله لمانع ان يمنع ذلك اه مطمح نظر الشارح قدس سره تقرير الجواب بما هو المشهور وايراد الشارح قدس سره بما حاصله ان الارادة المتعلقة بالوجود الحادث قديم والباري موجب بالذات بالنسبة فلا ازل ولا قدم الحادث ففي هذا النحو من الجواب تسليم العلة للوجود الحادث في الازل ومنع استحالة في التخلف والفاعل كما قد علمت وهذا هو الذي رام المحقق بقوله الذات علة موجبة لتعلق الارادة القديمة بوجود الحوادث في وقت معين فالارادة والتعلق كلاهما قديمان والمراد حادث وهذا مع وضوحه قد خفي على نظار الحواشي فقالوا ما يقضي منه العجب ثم لنا ههنا كلام هو ان هذا القدر غير كاف بل لابد مع ذلك من القول بامتناع انحاء الوجودات سوى هذا النحو الحادث لانه لو كان الوجود في الزمان السابق على زمان الحدوث كالاول مثلا ممكنا ولم يتعلق به الارادة فتعلق الارادة ممكن ام محال وعلى الثاني عجز الباري المختار عن جعل بعض الممكنات تعالى عن ذلك علوا كبيرا وعلى الاول فنسبة الارادة الى النحوين على السواء فجعل التعلق بها فلا مدخل من مرجح فيلزم الخلف والا لزم الوجود بلا سبب ضرورة تساوي نسبة الارادة اليهما فاذن لابد من القول

بامتناع

بامتناع وجود الحادث في غير الوقت الذي حدث فيه وعلى هذا في حل الجواب

ان فاعل الحادث قديم وهو الفاعل المريد وجوده في وقت معين وارادته وتعلقها

به قديمان وهذه الارادة القديمة تعلقت بهذا النحو من الوجود ان لم تكن عين الذات

فهي مجعولة للذات فلا تسلسل ولا تخلف في التخلف فان وقوع المراد على

حسب الارادة فالتخلف على هذا النحو جائز بل واقع والازم الوجود بلا سبب

اذ لا اقتضاء من الفاعل الا كذلك هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله فتامل اشارة

الى انه يلزم شائبة من الايجاب وهذا الايجاب لا يؤكد الاختيار اذ الايجاب

الذي يؤكده هو الايجاب بعد الاختيار وهذا الايجاب معه كذا في الحاشية الحق المتع

ان اختيارية الفعل يكفي فيها صدور الاثر بالارادة والايجاب ضده ولا شك

ان الاثر قد وجد تعلق الارادة ووجوب تعلق الارادة لا يضر في اختيارية

الاثر ولا ... المقدورية والوجوب الذي جاء في الاثر هو الوجوب بعد الاختيار

وتعلق الارادة ثم يجب من قبيل والايجاب الذي قبل الاختيار انما هو الايجاب

الارادة لا ايجاب الاثر فلا ينافي الاختيارية واما انتفاء الايجاب لا في الاثر

ولا في ارادة الاثر فليس شرط في الاختيارية بل لا يكاد يصح بحال فقد بان

لك ان من مبادي الفعل الاختياري ما ليس باختياري كالعلم ونفس الارادة

هذا هو الحق الصراح وبهذا من الكلام قد استوفيناه في فواتح الرحموت شرح

المسلم قوله هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار الخ تقرير الجواب بان

المؤثر التام في الحوادث حادث لكن من جملة متممات العلة تعلق الارادة

وهو حادث وعلته تعلق اخر وهكذا وهذا التسلسل في الامور الاعتبارية

لان التعلق امر اعتباري والتسلسل في الاعتباريات ان كانت مجتمعة حدوثا
فلا يفسد لان الكل في حكم حادث واحد فاذن لا بد من القول بالتعاقب الحدث
فيكون كل تعلق فوقاني معد اللاحق فهذه السلسلة مثل بالقول الفلاسفة في ربطه
الحادث بالقديم من سلسلة المعدات ثم القول بان التسلسل في التعلقات
منقطع بانقطاع الاعتبار لا يخلو عن كذب لان انقطاع هذا التسلسل يوجب انقطاع
علل الحادث فينبغي الحادث ثم هذا التسلسل في جانب المبدا هو باطل سواء كانت
الامور المتسلسلة اعتبارية او عينية لانه لم يصر على هذا التقدير الباري الفعال جاعلا
نا بالواحد من احاد هذه السلسلة ولا للحادث فعدم هذه السلسلة بتمامها راسا ممكن
والكان عدم البعض مع وجود البعض غير ممكن اذ لا يحتمل لانعدام السلسلة
اذ ليس فيه عدم المعلول مع بقاء العلة وليس هذا العدم محالا لنفسه فاذن
هذا العدم جائز فلم لم يجب واحد من احاد هذه السلسلة بتمامها لان الواجب يستحيل
عليه جميع انحاء العدم واذا لم يجب لم يوجد فيلزم ان لا يوجد حادث اصلا
ولا يمكن ان يقال ان القدر المشترك بين التعلقات قد وجب بالباري
الفعال فاستحال ارتفاع التعلقات واما ارتفاع كل تعلق فقد استحال بوجود سابقه
لان الباري عز وجل انما يؤثر بارادته واختياره فلا بد من تعلق ارادته بهذا
المشترك وقد فرض التعلقات كلها حادثة نعم ينفع هذا الفلاسفة في
دفع هذا المحذور في سلسلة المعدات كما سيقف عليه ان شاء الله تعالى
يجوز ان يكون ذلك المرجح امرا اعتباريا انه قد عرفت بانه فال
الحاشية هذا النظر نظر الى ما ذكر في الشبهة من لزوم التسلسل ومع قطع

النظر فقال

النظر تقال على تقدير حدوث المؤثرية يكون المؤثرية ومرجحها داخلين في مجموع
الحوادث الا ان تقال لا محذور فيه فان خروجها عنها ليس بواجب حتى يلزم
كونها داخلين وخارجين انتهى النظر خروجها لان المؤثر في الجملة بما هو
مؤثر في الجملة خارج عنها فتامل قوله فهو ان عدم العلم بالمرجح اه قال في
الحاشية ان المرجح ههنا امور علمية لان سبب الحركة الارادية صورة حاصلة
في نفس المتحرك فالمراد بعدم العلم بالمرجح عدم بعد الاختيار اي عدم بقائه
وحفظ قوله ارادة العبد ينتهي الى ارادة الله تعالى اه على هذا ينبغي
الترجيح بلا مرجح جائز وكلام الشيخ المحقق قدس سره مبني عليه قوله فان
قلت جمهور المتكلمين قالوا ان الصفات القديمة اه واجيب بانهم لم يدعوا
ان علة الحاجة الى المقتضي مطلق الحدوث بل مقصودهم ان علة الحاجة
الى المؤثر الفاعل المختار الحدوث كما سيأتي ان القديم لا يكون
اثر المختار والصفات بعد ما ثبت تحتاج الى المؤثر بل احتياجها
الى المقتضي بالايجاب والمؤثر في اصطلاحهم اخص من المقتضي فتامل
قوله قلت مرادهم بكون الحدوث علة الحاجة وان ورد عليهم ان
المحتاج في الحقيقة هو اصل الوجود دون كونه بعد العدم يعرض كما يحكم بالنظر
الصريح والوجدان الصحيح كذا في الحاشية قال الشيخ فمن الفاعل ما
يتفق وقتا ان لا يكون فاعلا ولا مفعوله مفعولا بل يكون مفعوله معدوما
ثم يعرض للفاعل بالاسباب التي يصير بها فاعلا بالفعل فيصير فاعلا فيكون
عنه وجود ذلك الشيء بعد ان لم يكن فلا انه كان فالم يكن انما يكون من الفاعل

وجوده واذا كان من ذاته اللا وجود لزم ان صار وجوده بعد ما لم يكن والذي له بالذات من الفاعل الوجود وان الوجود الذي له انما هو لان الشي الاخر على جهته بحسب عينها ان يكون معتبره فوجوده الذي له بالذات واما انه لم يكن موجودا فليس عن علة فعله فان كونه غير موجود قد يسند الى علة ما وهو عدم علة فاما كون وجوده بعد العدم فامر لم يصر بعلة فانه لا يمكن البتة ان يكون وجوده بعد ما لا يمكن فلا علة له نعم وجوده يمكن ان يكون فلوجوده علة وعدمه قد يكون وقد لا يكون فيجوز ان يكون علة واما كون وجوده بعد ما لم يكن فلا علة له فان قال قايل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول ان عنيت وجوده من حيث هو وجود فلا مدخل للعدم فيه فان نفس وجوده يكون غير ضروري وليس هو غير ضروري من حيث انه بعد العدم ولكن وجوده هو الذي اتفق الان واما حيث لوجوده وجوده وجود بعد عدم فيلحظ فيه كونه بعد عدم واتفق بعده فذلك لا سبب له فلا سبب قد يكون وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده الذي كان بعد عدم من حيث وجود فحق ان وجوده جايز ان يكون وان لا يكون بعد العدم الحاصل وليس يحق ان يكون وجوده بعد العدم من حيث هو وجود بعد العدم من حيث هو وجود بعد العدم جايز ان يكون وجود العدم العدم وان لا يكون اللهم الا ان لا يكون وجود اصلا وحج الاعتبار للوجود انتهى انت لا بد علمك ان هذا الكلام المطنب بالاطناب الممل يرجع الى الى مرجع الحدود الى الوجود والعدم السابق وكون هذا الوجود بعد العدم واجا على انما يحصل

الوجود

الوجود والعدم من علية العدم وكون بعد العدم وصف ضروري للوجود غير ممكن
فلا يكون معللا وفيه ان ازلية الوجود والوجود بعد العدم كلاهما ممكنان بالنظر الى
ذات الحادث فالازلية على وجوده وكونه بعد العدم كلاهما ممكنان كما ان
الوجود والعدم ممكنان فيكون كون الوجود بعد العدم مجعولا كما ان اصل الوجود
مجعول فالجاعل اقتضى الوجود وكونه بعد العدم فيكون كلاهما اثر الجاعل لكن
هذا لا ينفع المتكلمين الذاهبين الى استغناء الحادث في البقاء وانما يلزم لو كان المجعول
وصف كونه بعد العدم فقط دون الوجود نفسه واما اذا كان الوجود ووصف كونه
بعد العدم بتاثير المؤثر وبقاؤه بعد ذلك التاثير والتحقيق في هذا المقام ان كان
الازلية محالا على الحادث بالذات بكون الوجود الممكن للحادث انما هو الوجود
الخاص بزمان وجد فيه والعدم في غير ذلك الزمان ممتنعا بالذات هو الوجود المخصوص
ووصف كونه بعد العدم انما امكانه بامكان الوجود وليس يجوز عليه الانفكاك الا به
بانفكاك الوجود راسا فان معنى هذا النحو الخاص في المجعول بالذات الوجود وهذا الو
لكونه تابعا للوجود مجعول بالعرض كساير اللوازم وان كان الازلية ممكنة فوصف
كون الوجود بعد العدم ممكن بعد الوجوب دونه لان الوجود كما يجوز ان يكون بعد العدم
كذلك يجوز ان يكون بعد العدم كذلك يجوز ان ازليا فنسبته وصف كونه بعد العدم
ووصف الازلية بالنسبة الى وجود الحادث متساويان فلابد من مرجح لكونه بعد
العدم على ازليته فح يكون هذا الوصف مجعولا بالذات كما ان نفس الوجود مجعول بالذات
لكن الظاهر هو الشق الاول لان الجاعل جواد محض وفياض مطلق فلا يبخل عن ماهية
ما دام المفاض عليه صالحا لقبول الفيض وما لم يعرض علم ان الحادث ابى بنفس ذاته

عن قبول الوجود في الازل فالازلية غير مملة عليه انما الممكن الوجود الخاص الذي افاضه

موجده وقد علمت من الكلام ما يصلح دليلا على ما قلنا ثم الكلام الذي وقع ان

بالذات الوجود او كونه العدم انما هو على تقدير الجعل المؤلف على ما هو مذهب الشيخ

واما على تقدير الجعل البسيط فسيأتي الكلام في العدم النقرر نفسه مجعول

او كونه بعد البطلان و نفس الكلام فيه على ما تقدم كذا ينبغي ان يفهم ولذا يلزم اه

هذا انما يلزم لو كان المجعول بالذات هو وصف كون الوجود بعد العدم فقط و

اما اذا كان المجعول اصل الوجود فلا يلزم الاستغناء كما قد عرفت قوله

فالنزموا القول بتجدد الاعراض اه ولزم عليهم استغناء العالم في نفسه عن

الصانع في حال البقاء وهو خلاف الضرورة العقلية كذا في الحاشية قوله

والحكماء ذهبوا الى ان حاجة الصانع للعالم اه يعني ان المجعول عند[illegible] اصل الوجود

او النقرر وكون الوجود بعد العدم والنقرر بعد البطلان من [illegible] بل فاصل

الوجود والنقرر حاصل بتأثير المؤثر وباق ببقاء ذلك التأثير كما ان المفاد من

الشمس نفس الضوء باق ببقائه وذلك التأثير كما ان المفاد قوله والصوفية ذهبوا

اه كان ما في الحديث القدسي كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت

الخلق اشارة اليه كذا في الحاشية اعلم انهم ذهبوا الى ان المجعول بالذات

نفس الوجود المخصوص ولما كان الحق تعالى نفس الوجود المطلق المنزه عن

شوائب التقيدات والوجود الخاص وجود مقيد فهو مظهر ومجلى له فطريق

الجعل عند هؤلاء الكرام ان الحقائق الامكانية في الازل في علم تعالى ثابتة

موجودة متقررة بحيث يترتب عليها الآثار والاحكام فيا[illegible] لكن فيتمثل

عقيبة

عقصبه وتتكلون كما اخبر به الله تعالى في كتابه العزيز قوله وهو الحادث نسبته
الشمس الى ضوئها اه وهذا الايجاد ايجاد بالايجاب واثر الفاعل الموجب
يجوز ان يكون قديما قوله وهو الحادث نسبته البناء اه وبهذا الايجاد ايجاد
بالاختيار وهم يزعمون ان اثر المختار الحدوث وان هذا الايجاد احداث
فخرج حاصل مذهبهم ان منشاء الحاجة الى المقتضى الامكان وعلة الحاجة
الى المؤثر الى الفاعل المختار الحدوث بالمعنى الذي يجيء وقد اندفع النظر
الطوسي انهم بين ان يجعلوا الصفات واجبة بالذات وبين ان يحكموا
باستغناء بعض الممكنات فتدبر قوله الا ان يقال مرادهم اه هذا هو المتعين
بحمل الكلام عليهم كيف ولم يقع في كلام كثير من المتكلمين لفظ الخروج بل انما قالوا
اثر المؤثر الحدوث وكذا نقل الشيخ من مذهبهم كما يظهر مما سينقل من كلامه قوله
لا يبعد ان يكون مرادهم من كون الحدوث علة الحاجة اه وهذا هو المتعين
الارادة كما يظهر من عبارات الماهرين ويظهر مما نقل الشيخ من مذهبهم حيث
قال وربما ظن ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون للشيء وجود بعد
ما لم يكن واذا وجد الشيء فلو فقدت علته لوجد الشيء مستغنيا بنفسه وظن
ان الشيء انما يحتاج الى العلة في حدوثه واذا وجدت ووجد فقد استغنى
عن العلة فيكون عنده العلل علل الحدوث وهي متقدمة لا مع انتهى وهذا
الكلام صريح في ان مقصودهم من علية الحدوث ان الحاجة للممكن انما
هي بشرط علية الحدوث ويكون اثر له ويؤيده ايضا انهم فرعوا على علية
الحدوث للحاجة عدم فناء المعلول عند فناء العلة والاستغناء في البقاء

وهذا الاصح متفرعا على علية الحدوث لها فانه يجوز ان يكون الحدوث علة
للحاجة في اصل الوجود فما دام الوجود يكون محتاجا ان يكون الاحتياج ناشيا
عن الحدوث واما اذا كان المراد ما ذكر فللمتفرع نوع صحة فتامل فيه قال المحشي
ان الممكن يحتاج الى المؤثر واحتياجه بعلة وذلك العلة عند الحكماء الامكان
وعند المتكلمين الحدوث وعللوا بان الاحتياج بعرض الحدوث فالحاجة
عندهم مطلقا مترتبة على الحدوث وهو متقدم عليها تقدم المعلول على العلة
لا تقدم العلة على المعلول ومن هذا القبيل ما قالوا ان علة الرؤية هي الوجود
بمعنى انها متعلقة به بالذات فالحاجة عندهم ليست متقدمة على الحدوث
حتى يلزم على تقدم عليه تقدم الشيء على نفسه انتهى واراد بقوله وهو متقدم
عليها تقدم المعلول على العلة ان تقدم الحدوث على الحاجة مثل تقدم الفرض
والغاية واراد بقوله فالحاجة عندهم ليست متقدمة على الحدوث نفي التقدم
الذي للغرض والغاية حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه لكون التقدم ح من الطرفين
بحسب واحد من الوجود ثم قال والحق ان الاحتياج عارض لاصل الوجود
فليس عارض للحدوث حقيقة فضلا عن ان يكون عارضا له بنفسه الا ترى ان
الاحداث مقدم عليه مؤخر عن احتياجه وفي كلام الشارح قدس سره اشارة
اليه انتهى هذا على طريق القائلين بالجعل المؤلف واما على طور القائلين بالجعل
البسيط فالاحتياج عارض بنفس تقرر الماهية بنفسها فتامل قوله ولا يخفى
انه ليس معنى الحدوث في هذا تغير وارد على ذلك المحقق رحمه الله تعالى
فانه لم يدع انه معنى الحدوث في اصطلاحهم بل ادعى انهم تسامحوا في الاطلاق

نقط

لفظ الحدوث فاطلقوا لفظ الحدوث وارادوا به هذه الحيثية والقرينة
ان الحدوث المتاخر عن الحاجة لا يدعي عاقل علية لها فتدبر قوله والا لما
يلزم عليهم استغناء الممكن اه قد الفي الحدوث على المصطلح لما صح التفريع
الفوق فهذا مشترك الورود ولا مندفع الا ان يتسومح في العلية ويقال المراد
الحاجة في الحدوث كما قرر من قبل قوله مع انا نعلم بالضرورة بان الاحتياج
لا يترتب عليه آه هذا ليس مقصود ذلك المحقق اذ ليس مقصوده تصحيح علية هذه
الحيثية بل مقصوده دفع مفسدة تقدم الشيء على نفسه كما يدل عليه سوق كلامه
فافهم قوله اعلم ان الاولوية الذاتية معنين اه لكن ان نقول في ابطالها انه لو كان
طرف الوجود اولى فالاولية تكون عين الذات والا لكانت معللة اما من
الذات فيلزم تقدم الذات عليها بالاوضمة لوثيه او الوجوب لان الشيء
مالم يتقرر لم يوجد لا يوجد غيره والشيء لا يتقرر ولا يوجد الا ان يكون راجحا من
العدم او من الغير فيلزم احتياج الذات في الاولوية الى الغير وتدم ضت
ذاتيه واذا كانت الاولوية عين الذات امتنع انسلاخ الذات عنها فامتنع
الطرف المرجوح فقد بلغت حد الوجوب وقس عليه حال العدم ونيه عدم عليه
المعدوم لها اظهر ولقد اورد صاحب الافق المبين لابطال الاولوية الذاتية كلاما
تقتضي العجب العجاب وافتضح بالقوة به عند اولي الالباب هو ان احتياج الممكن
الى الجاعل في نفس حقيقة الضرورية وجعل الوجود في درجة تضاعف الحاجة
فانه مفتقر الى جعل الجاعل جوهر المهية والوجود بنفسه الى نفس المهية افتقار العارض
اللاحق الى المعروض الملحوق به والمهية مالم يجعلها الجاعل او يلحظ عدم جعله اياها

لا متجوهرة ومع عدم الجعل لا شيء يعبر عنه بالمهية بل انما تقدر شيء ويقال انه يبرز
من الحقايق بعدم الجعل والامكان لا ضرورة بجوهر المهية ولا بجوهرها وانما يتصف
به ما دخل في حيز الجعل واما ما لم يجعل في ظرف ما من ظرف الوجود فانه ليس
بشيء في ذلك الظرف حتى يصلح الا سنا بمفهوم الية الا على التقدير البحث
فالفرق بين المعدوم الممتنع ان المعدوم الممكن لو انقلب في حكم العقل
من المهية التقديرية الى مهية حقيقية كان الامكان من اعتبارات تلك
المهية بخلاف المهية التقديرية الممتنعة فانها ان صارت مهية حقيقية بحسب الفرض
المستحيل ولو الف الف مرة لم يتسلخ طباعها عن الامتناع ولم يعرض
جوهرها اعتبار الامكان بالنسبة الى التقرر والوجود والعدم لا ان المعدوم
بما هو معدوم ممكن بالفعل او المعدوم بما هو معدوم بالفعل موصوف بالامتناع
فاذن اين مهية قبل الجعل حتى يوضع اولونه مفهوم ما بالقيا[illegible] اليها فانا
ان يجوز كون نفس الشيء جاعل منتج وانه بواعل جوهرية وسنا اجيب
من في خير الطباع الا انيه منحسما الاتيان به واما ان يعد الحكم عنيا
عن التبيان بعد التثبت على هذا الاصل انتهى وانت لا يذهب عليك
ان ليس هذا الاكلام مموه وقول يلمع لا اثر بديه محصله ان الممكن اذا لم يكن
مجعولا لم يصير مهية في عالم التقرر ودخل في بقعة البطلان فلا يصير موصوفا
با ولونه شيء بالقياس اليه لا شيئا وليم يدران هذا لا يخلو عن شوب
المصادرة اذ ليس فرض الا اولونه للتقرر والوجود من تلقاء الذات والمهية
واتفا للفاقته الى الجاعل وكافيا في التذوت في نفسه لا من الفاعل

فلان سلم

فلا نسلم ان فرض الاولوية لبطلان عند عدم الاضافة بل يجوز وقوع الاولى وتذوته
من دون افاضة المفيض وجايز العدم جواز امر حوجا بحيث لا يخرج الى عالم الوقوع
للمرجوحية السرمدية الابدية فاذن لا بد في التعميم والتقريب بهذا المقال الكليم الى الاستعانة
من عدم خروج الطرف الاولى الى عالم التقرر والتذوت وعند هذا الاحتياج الى هذه
التكلفات والى تواتب الدور الذي هو من اعظم الاستحالات ثم في كلامه نوع
آخر من الخلل والزلل بما انه ظاهر من كلامه المزخرف وان الممكن غير متصف بالامكان
حال العدم الا على سبيل التقدير وانما يتصف به حال الوجود على سبيل الحقيقة وهذا
كما ترى باطل بالضرورة العقلية وبطلان الذات لا ينافي الاتصاف به على
ان يقع جهة للقضية او لم يفرع مما تلي في الصحف الاولى ان القضية الممكنة
انما تقتضي تقرر الموضوع المنتسب له بالامكان حال خروج المحمول من القوة الى
الفعل لا حال الحكم بالامكان وهو نفسه مقر بان امكان الممكن في الازل
مع استحالة الوجود والتقرر فيه فلو احتاج الاتصاف به الى تقرر الموضوع ووجوده
لم يكن الممكن ممكنا في الازل فالاتصاف بالامكان على ان يقع جهة لا ينافي البطلان
على ما تقتضيه الاصول الفلسفية والضوابط الحكمية اليمانية والحق ما قد اقدنا
في التعاليق مقصد ثبوت الماهيات فتذكر وقد يستدل على ابطال الاولوية
الذاتية بانه لو حصل الاولوية للوجود لزم اما ايجاد الشيء بنفسه واما صحة عدمه المرجوح
بنفسه وبيانه ان الرجحان المنبعث من الذات اما علة مقتضية للوجود فيكون
الشيء موجدا بنفسه واما ان يقع الوجود الراجح بنفسه لا باقتضاء من الذات
ولا من غيرها وح وقوع العدم ممكن فاما العلة وليس علة العدم الا عدم علة الوجود

وقد فرض ان ليس للوجود علة مقتضية له فلا علة للعدم فاملن وقوع العدم المرجوح

بنفسه وهذا الكلام مبني على تقدير ان وجود الممكن زايد على ماهيته وكل صفة زايدة

فثبوتها معللة فلا بد له من علة وعلى تقدير الاولوية الذاتية لا يكون علة المرجحية

غير الذات فيكون معللا من الذات فقد لزم علية الشيء لنفسه ثم انه قد فرض جواز

العدم جوازا مرجوحا وعلى هذا عدم الذات لانه عدم علة الوجود وقد جاز العدم

حين وجود الذات فقد جاز العدم من دون تحقق علة العدم بل مع تحقق علة

الوجود وهذا البيان موقوف على زيادة الوجود على الممكن والاول ان يخرج

الاستحالة كون العدم علة لنفسه واما جواز العدم من دون تحقق علته فلزومه

غير بين لان مرجوحية العدم انما تقتضي جوازه في زمان الوجود بان يرتفع الوجود

ويقوم بدله لا بان يكون معه فتدبر قوله ان يكون الاولوية بالنسبة الى

ذات الممكن ضرورية هذا الاحتمال ظاهر البطلان لانه اذا كانت الاولوية

واجبة بالنظر الى الذات فمرجوحية الطرف الاخر واجبة بالنظر الى الذات

ووقوع الطرف المرجوح مادام مرجوحا محال فالطرف الراجح واجب فقد بلغت

بالاولوية حد الوجوب فافهم قوله والثاني ان يكون الاولوية بالنظر الى ذاته

اولى اه قيل في ابطال هذا الاحتمال ان الاولوية كما كانت مقتضى الذات

كانت الذات موجبة لها والممكن بطلان هذه الاولوية والا جاز تخلفه فاما

بلا سبب فيلزم رجحان المرجوح بلا سبب او لسبب فلعدم ذلك السبب دخل

في الاولوية فلم يكن الذات كافية في اقتضاء الاولوية وهذا الاشكال اذ لان

نقول السبب لرجحان المرجوح سلب الذات كما ان الاولوية بسببه الذات فلا يلزم

الاحتياج

الاحتياج الى الغير والحاصل ان الاولوية الاولوية انما تقتضي جواز ارتفاعها مع بقاء الذات المقتضية للاولوية حتى يحتاج الى سبب يكون مقتضيه للاولوية غير الذات بل يجوز ارتفاع الاولوية مع ارتفاع الذات ارتفاعا مرجوحا فلا خلف فتامل لكن الغرض العلمي يتعلق بابطال اربعة منها لان المقصد الاصلي من ابطال الاولوية الذاتية نفي انسداد باب اثبات الصانع والوجوه الاربعة الاخيرة ليس فيها توهم الانسداد كذا في الحاشية

بان ما به الاولوية الى منشاء انتزاعها نفس الذات اه فقد استدل المحقق

الدوانى رح بان ما تقتضي رجحان طرف فهو بعينه تقتضي مرجوحية الطرف الاخير للتضائف بين الراجحية والمرجوحية فيستلزم امتناعه لامتناع ترجح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح لما عرفت في الطبقات واعترض عليه بان امتناع ترجح المرجوح ممنوع بل مرجح المرجوح غير اولى فلاجل هذا قرر المحشي رح بوجه يندفع هذا الخ اد حاصله ان الاولوية معنى انتزاعي لا بد له من منشاء انتزاعه وكما فرضت ذاتية حيث منشاء نفس الذات من حيث هي فكانت الراجحية في مرتبة الذات فمرجوحية الطرف المقابل في مرتبة الذات ايضا وما كان مرجوحا في مرتبة الذات يكون ممتنعا في مرتبة الذات وما كان راجحا في مرتبة الذات يكون واجبا ضرورة امتناع راجحية المرجوح في مرتبة الذات قال في الحاشية كلما كان ما به الراجحية واجبا والمرجوح ممتنعا بالنظر الى الذات انتهى هذا الكلام متين الا انه لا يفحم المناظر فان لمعارض الادلة ان منشاء الانتزاع قد يكون منشاء للراجحية فيجب التضائف بالانتزاعي وقد يكون منشائية على سبيل الاولوية فيكون الانتفاء به اولى واذا كانت الاولوية اولى غير واجبة الثبوت كما فرض في النحو الثاني

من القسم الثاني بكون المنشأ مصحح لانتزاع الاولوية على سبيل الاولوية فح لا نسلم امتناع ترجح المرجوح في مرتبة الذات ووجوب الطرف الراجح في مرتبة الذات بل يكون الطرف الراجح اولى في مرتبة الذات والمرجوح غير اولى بها وان ضم اليه مقدمات ذكرت ذكرت لاثبات الغنية وارجع الى ما قررناه في صدر البحث ثم الكلام فتذكر ثم الحق ان امتناع الاولوية الغير البالغة حد الوجوب ضروري لا يحتاج الى البيان فان امتناع ترجيح المرجوح اجلى من امتناع ترجح احد المتساويين فاذا كان طرف مرجوحا بالنظر الى الذات كان ممتنعا بالنظر اليها بالضرورة وانكاره عناد ومكابرة فما ذكر ذلك المحقق تام والاعتراض عليه عن اصله ساقط وما ذكره المحشي رح الفهم مقدمات وجدانية ضرورية تامة في افادة التصديق والقدح فيها مثل القدح في ساير الوجدانيات فافهم بان اقتضاء الممكن احد طرفيه على سبيل الاولوية كما ان كان اولوية احد الطرفين باقتضاء الذات وكذا اولوية احدهما بالقياس الى ذاته كما اذا كان ثبوت الاولوية لا بالنظر الى اقتضاء بل يكون ثبوتها بنفسها اولى قوله لان اقتضاء الشيء بامر على اي نحو كان اه قال في الحاشية الضرورة العقلية شاهدة بان اقتضاء الشيء على سبيل الوجوب او على سبيل الاولوية في طرف وكذا التقدم بالقياس اليه على اي نحو كان يستدعي ان يكون له ثبوت فيلزم تقدم الشيء على نفسه او مقارنته للعدم انتهى لزوم على نفسه اذا كانت الاولوية اولوية الوجود ومقارنته للعدم اذا كانت الاولوية اولوية العدم وهذا غير مسلم لان التقدم على تقدير الاقتضاء مسلم وعلى تقدير ثبوت الاولوية بنفسه لا باقتضاء الشيء لا اجل اولويتها

فغير مسلم

فغير مسلم بل الذات والاولوية يكونان في درجة وحدة الا ان يقال الاولوية
الذاتية لا يمكن ان يكون عين الذات والا يلغو جدا لوجوب لامتناع انسلاخ
الشيء عن نفسه فيكون صفة زائدة فيه **قوله** واما الملازمة فلان سلب المقتضي
اه حال في الحالتين ضرورة انما يكون السبق بالنسبة الى النقيض وذلك الشيء مع
ان الامر فيها الوجود والعدم بالنسبة الى نفس الماهية ومن البين ان النقيضين
احدهما بالنسبة اليها يستلزم النقيض الاخر بالنسبة الى رفعها انتهى **قوله**
ولا يمكن اقتضاء سلب الممكن اه اقتضاء سلب الممكن وجوده على تقدير اقتضاء
الماهية اولوية العدم واقتضاء عدمه على تقدير اقتضائها اولوية الوجود
قوله ولا يتصور بالقياس اليه اولوية احدهما لقائل ان يقول لم لا يجوز اولوية
العدم بالقياس الى بطلان الماهية على تقدير ان يكون اولوية الوجود ثابتة
للماهية من اجل غير اقتضاء لاجل اولويتها غاية ما في الباب ان سلب الماهية
لمرجحها غير واقع والحاد انما الواقع الماهية لكون الموجودية اولى بالنظر اليها
فتامل فيه يقتضي وجوب حدوث شيء اخر اه فيه ان الحدوث وجوده بعد
العدم فلو كان واجبا كان نحو من الوجود واجبا فيكون اصل الوجود واجبا
فيخرج الممكن عن الامكان فلعله اراد بوجوب الحدوث وجوب كون الوجود
بعد العدم وهذا لا يقتضي وجوب نحو من الوجود **قوله** فكما ان وجوب الحدوث
اه يعني كما ان وجوب كون الوجود بعد العدم لا يستلزم اولوية اصل الوجود
ونفسه كذلك امتناع البقاء لا يستلزم اولوية اصل العدم **قوله** هو ان
ماهية الحركة يقتضي التقضي والتجدد اه الموجود في الخارج هو الحركة التي بمعنى

التوسط والزمان الذي بمعنى الآن السيال على ما هو المشهور وهما الجب ذاتيا
امران ثابتان كذا في الحاشية وفيه اشارة الى ان التحقيق ان الموجود من الحركة والزمان الامر
المتصل الغير القار الممتنع عليه البقاء فهذا الرد انما هو على المشهور لا على التحقيق قوله
وبهذا ظهر معنى السهولة ذاتها لا يستلزم الاولوية للعدم من ذات الممكن قوله ذاتها
ليست بالنظر الى الغير فان السهولة ههنا لامتناع الاتصاف وهذا ليس من الغير
فما ذكره في وجه الرد غير ظاهر قوله فان الضرورة والاولوية متنافيان اي الاولوية
الذاتية هي مقتضى الذات على سبيل الوجوب وهي بهذا المعنى لو كانت لكانت
ممتنعة الانفكاك والضرورة ايضا ممتنعة الانفكاك عنها وهما متنافيان لان
الاولوية تستدعي جواز الطرفين كذا في الحاشية اللهم الا ان يتمسك بان الاولوية
الذاتية في مرتبة الذات اه اشارة الى ضعفه لانه بلغوح سائر المقدمات المذكورة
في الدليل مع اشارة ايضا بقوله فالاولى كذا في الحاشية قوله الاولى ان يقال
اه هذا الكلام ماخوذ من نصوص المعلم الثاني الى نفر كذا في الحاشية وقال
في حاشية اخرى فيلزم ايجاد الشيء نفسه الطرف الاولى ان كان وجودا يلزم
الاول وهو كما يلزم على مذهب المتكلمين في الواجب بالذات وان كان عدما يلزم
الثاني لانه يكون الشيء معدوما لنفسه وعدمه اثر له هذا انما يتم اذا كانت
الاولوية باقتضاء الذات واما اذا كانت ثابتة له لا باقتضاء فلا يلزم ايجاد
الشيء لنفسه ولا اعدامه ولعل مراد الشارح الى ما قررنا سابقا من ان الاولوية
ان كانت باقتضاء الذات يلزم ايجاد الشيء لنفسه وان كانت بالاقتضاء
يلزم جواز العدم بنفسه كما مر تقريره فتذكر قوله لنفسه والاحتياج في الوجود اه

هذا الكلام حق لكن لا يمس القائل لان مقصوده ان الواجب الخارج عن القسمة
هو ما كان الوجود ثابتا له بالوجوب من غير التفات الى الغير وبقابله الممكن ثم بعد
التوفيق يظهر انما يكون الوجود واجبا لا بالالتفات الى الغير لا يحتاج الى حيثية زايدة
بالبرهان فالممكن الخارج عن القسمة ما لا يجب له الوجود والعدم لا بالالتفات من
الغير فالمدعي ان الممكن لا يكون طرف منه اولى واذا كان الطرف الاخر ممتنعا
وان كان الامتناع بالنظر الى الاولوية الذاتية لا ينفي الممكن ويلزم خلاف الفرض
فتامل قوله وانسداد باب اثبات الصانع اه قال في الحاشية النظم ان الغرض
في المقامين رفع انسداد باب اثبات الصانع على الاستقلال فلو سمي السؤال
على الظاهر يلزم ذلك انتهى اعلم ان طريق العلم بالصانع الاستدلال بوجود الممكن
وحاجته الى الصانع وهذا قد يثبت بابطال الاولوية وتارة باثبات عدم كفايتها
فمقصود السائل ان التقرير الماخوذ فيه ابطال الاولوية الذاتية انسد به وهذا
ظاهر جدا ومعنى قوله فسد باب اثبات الصانع انه ينسد باب العلم بالصانع بهذا
الطريق الخاص فتامل قوله فيكون عدم سبب العدم اه قال في الحاشية على ذلك
التقرير يكون تلك الاولوية ثابتة لذاته مع انضمام عدم عدم تلك الاولوية فيلزم
تقدم عدم عدم الاولوية على ثبوتها وتقابل ان يلزم ذلك انتهى وجه لزوم التقدم
لا يظهر الا ان عدم الاولوية اذا كان سببا لعدم الطرف المرجوح كان عدم
عدمه سببا للطرف الراجح والشيء لا يوجد من السبب الا بان يكون اولى
وراجحا قبل وجوده منه فيكون الاولوية ثابتة منه فيلزم تقدمه لكن تقابل
ان يقول ان سبب العدام اذا كان عدم الاولوية فنقيضه سبب للوجود وهو

نفس الاولوية ولا يلزم منه ان يكون مفهوم عدم العدم شيئا فتامل واما التزام تقدم
عدم العدم فبعيد كل البعيد فتامل قوله ليس لها اقتضاء اخر متعلق بدوامه اه بل
الدوام والوقت المخصوص في طرف العلة من شرائط المعلول الذي هو اصل
الوجود انتهى اعتبار الدوام في طرف العلة لم يظهر له وجه قوله نعم يرد عليه ان بعد
اولوية احد الطرفين اه خلاصة الايراد امكان عدم التسليم ان يقع في وقت
وان لا يقع بل يجوز ان يكون الوقوع في وقت مع عدم الوقوع في وقت اخر
مستحيلا وان كان عدم الوقوع جايزا في نفسه واما قول المحشي رح ان بعد اولوية
احد الطرفين يمتنع الطرف الاخر ففيه تساهل لا يخفى وقد يورد ايضا ان الدليل
لا يشمل الاثبات تحقيق الاستدلال انه عند اولوية المعلول هل يكون الطرف
ممكنا وقوعه مع بقاء علته فاما لا لسبب فيلزم رجحان المرجوح بلا سبب او لسبب
فلنفرض هذا السبب دخل في وقوع الطرف الراجح فلم تكف الاولوية ام لا يكون
يمكن فح قد بلغت حد الوجوب وح لا يتوجه الايراد ان قلت وقوع الطرف
الاخر ممكن في زمان الاولوية وان لم يمكن بشرط الاولوية لكن لا بان ينتفي الاولوية
ويقع الطرف الغير الاولى بل بان يرتفع الطرف الاولى والاولوية معا وكذا
اولوية الاولوية وكذا هذا الاخر فكفاية الاولوية في ذلك لان الاولويات
غير بالغة حد الوجوب قلت اذا كان كل من الطرف الراجح والاولويات جايز
الارتفاع فاما لسبب لعدمه دخل فلم يبق ما فرض علة علته ولم تكف العلة
في ترجيح الطرف الراجح واما لا لسبب فيلزم رجحان المرجوح لا لسبب ومثله
يقال في الاولوية الذاتية فتامل قوله وذلك ان يستدل على هذا المطلب اه

توضيحه

توضيحه انه لو لم يجب المعلول على حسب اقتضاء العلة بل يمكن عدمه مع اقتضاء
العلة فقد امكن تحقق العدم مع انتفاء عدمها فلزم امكان عدم المعلول عدم
علته وكذا لو لم يجب عدم المعلوم عدم العلة فيمكن وجوده عنده فيلزم وجود المعلول
بلا علة وهذا البيان شاف وكاف ومنع امتناع وجود المعلول بلا علة وتجويز
يكون ممكنا غير اولى مكابرة واضحة لا يلتفت اليه قوله الشارح المحقق قدس سره
رح بحيث يستحيل تخلفه لا يظهر من هذا البيان استحالة تخلف المعلول عن العلة وجود عند
وجودها وانما يظهر استحالة التخلف عن تجويز اقتضائها ووجوبه على حسب اقتضائها الاثر
ان الجاعل اذا كان فاعلا مختارا واراد وارادة ان يقع المعلول بعد مدة كذا فيقع
بعد تلك المدة لان الرجحان الذي جاء من ارادة المختار رجحان بعد مدة فيجب
بعد هذه المدة لا قبله والا يلزم الرجحان بلا سبب وحدث دخول الوقت على
هذا التقدير في العلة التامة مما لا يلتفت اليه ولعل مراد الشارح المحقق قدس
سره استحالة التخلف عن نحو اقتضاء العلة فافهم قوله المراد بالسبق السبق
الذاتي اه اشارة الى دفع ما اورده صدر الشريفه رحمة الله تعالى على
تسنيعه الوجوب بان الوجوب صفة للموجود فلا يسبق الوجود فاجاب بان
السبق في ملاحظة العقل لا بحسب فان الموجود ليس الا ذات المعلول لكن
العقل بضرب من التحليل ينزع عنه الوجود والحاجة والامكان والوجوب
فيحكم بتسنيعه الامكان على الحاجة والحاجة على الوجوب والوجوب على
الوجود وقد تقرر الايراد بان الوجوب كيفية للنسبة الفعلية وجهة للقضية
فلا يتقدم على الوجود الذي هو المحمول اعلم ان صاحب الافق الامبين

بعد ما اجاب عن الايراد الاول بتجويز تقدم الصفة على وجود الموصوف قياسا على
تقدم الصورة على الهيولى وحكم بعدم الفرق في هذا الحكم في الوجود العيني والوجود
الانتزاعي وقرره بعبارات مطنبة لا نزيد محصلها على ما قرر المحشي رح قال في دفع
الثاني والوجوب الذي يضا يتقدمه على نفس الماهية المتقررة وعلى وجودها في
نحو قولك وجبت الماهية فتجوهرت فوجدت ان التجوهر والوجوب فيها محمول وليس
ما هو جهة كقولك الوجوب جهة العقد ان عنيت به ان من الوجوب ما يكون
جهة فصحيح ولسنا نسترفيه اذ الوجوب المعنى به محمول وان عنيت انه ليس
يكون الا جهة فسفسطة اذ كل من هذه الثلثة قد يكون جهة وقد يقع محمولا
بعينه كقولك العقل واجب بالامكان وممكن بالضرورة وشريك الباري
ممتنع بالضرورة فالوجوب في الاول محمول والجهة هي الامكان والامكان في
الثاني محمول والجهة الوجوب والمحمول في الثالث هو الامتناع والجهة
الوجوب الضروري فيكون القول بتقدم الوجوب على تقرر الماهية ووجودها قولا
بان الممكن صار ضروري التقرر ماهيته فتقررت ماهيته فصار ضروري وجود الذات
فوجد وضرورة ضروري التقرر والوجود ممكن بالذات مستند الى الجاعل
لا ان الممكن صار متقرر الذات بالضرورة فتقرر وصار موجودا بالضرورة
فوجد فبين الاعتبارين فرقان بين وضرورة التقرر والوجود وان سلكت
التقرر بالضرورة والوجود بالضرورة لكنها متقدمة بالاعتبار على التقرر
والوجود بالاطلاق وعلى التقرر والوجود بالضرورة فالجاعل اولا يجعل
ضرورة التقرر والوجود ثم يفعل التقرر والوجود فيلزم صدق التقرر والوجود

بالضرورة فاذن لم يلزم

بالضرورة فانه لم يلزم صدق الضرورية بدون صدق المطلقة على ان لاحد ان يلزم ان الممتنع هو افتراق الضرورية في الصدق بحسب نفس الامر لا تقدم الضرورية على المطلقة بحسب الاعتبار اذا تلازمنا وتوافقنا في الصدق بحسب نفس الامر فهذا نمط من الفحص واسلوب التحصيل وفيه اعتراف بان الوجوب وجوبان وجوب محمولي وجهة والمقدم الاولي ودل الثاني ح قد لزم وجوبان احدهما سابق والاخر لاحق غير الوجوب بشرط الوجود فلزم ثلثة وجوبات وقد اجمعوا على تحقق الوجوبين لا غير والضم يرد عليه ان الوجوب عبارة عن تاكد الوجود ولا يصح تقدم تاكد شيء فتامل ثم ما قال في العلاوة من سبق صدق الضرورية على المطلقة فانما يستقيم لو لم يكن الضرورية كيفية النسبة الفعلية وهذا في خفاء ثم قال بعد هذا في الاجابة بنحو اخر ما اسهل لك ان تجعل الوجوب السابق قبل اعتبار التقرر لماهية الممكن متعلقا بمفهومه الذي يلحظ بازاء ماهية تقديرية فيكون يجب في لحاظ العقل لذلك المفهوم وبايجاب الفاعل ان ينقلب من ماهية تقديرية الى ماهية حقيقية فيتصف بوجوب التقرر بحسب الاستناد الى الجاعل والتعلق به ويتصف ايضا بوجوب الوجود وبالاستفادة اليه فيصير محكوما بالوجوب ويعبر عن ذلك بالوجوب بحسب التقرر والوجوب حال التقرر والوجود ويسمى الوجوب اللاحق ولا يذهب عليك ان هذا التجويز الاتصاف امر تقديري لصفة ثبوتية واقعية بل لصفة تاكد الوجود وهذا لا يتفوه به عاقل ثم لا بد على هذا التصوير ان نقول هذا الوجوب غير الذي هو جهة القضية ثم هذا الكلام بظاهره يدل على ان معروض الوجوب اللاحق الماهية حال التقرر والوجود وستطلع من كلامه ان شاء الله تعالى ما يدل على ان الوجوب

للمهية المقيدة بقيد الوجود فامنظر قوله لكن لقائل ان يقول الوجوب السابق ليس
وصف المعلول اه يعني الوجوب السابق وجوب صدور المعلول عن العلة بل
وجوب كونها بحيث عنها الصدور وهذا صفة للعلة قطعا فلا يصح ان يقال
ينزع من المعلول هذا الوجوب ومن ههنا جرح الجواب عن الايراد من المذكور من
بان الوجوب السابق ليس صفة للمعلول حتى يمنع التقدم بل انما هو من صفات
العلة ومرجعه ما ذكر لكن قد يوصف به القبول على طريقة الوصف بحال المتعلق
وهذا هو الذي اختار صاحب الافق المبين اخر ثم يندفع بهذا اشكال اخر بوان
الشيء الواحد لا يكون له وجوبان بالقياس الى وجود واحد فذا اقر ثم بوجوب
سابق ولاحق واجاب صاحب الافق المبين لكن الوجوبين السابق رر
واللاحق ليسا بالقياس الى شيء واحد بالحقيقة فالواجب بالوجوب السابق
هو الممكن لا بشرط اتصافه بالمحمول بل ذاته بما هي تلك الذات لا بما هي ذات
متقررة وموجودة على قياس المشروط بشرط الوصف حتى اذا اخذ موضوع
القضية من حيث جوهره مطلقا غير مقيد بذلك الشرط ارتفع الوجوب اللاحق
والوجوبان من اللواحق العقلية ومعروضاهما متحاز احدهما عن الاخر في لحاظ
العقل بحسب التمايز التحليلي هناك وان كان واحدة بالذات في نفس الامر
واهمال الاعتبارات انفق اختلال العلم وخير بطلان الحكمة انتهى وقد بلغ في تفصيله
مبلغا من الاطناب الممل ويظهر من هذا الكلام ان معروض الوجوب اللاحق ليس
نفس المعلول بل هو مقيد بالوجود فالوجوب الذي جعله جهة القضية سوى الوجوب
السابق اي شيء هو ولا ارتياب في ان الوجوب الذي هو جهة القضية موضوعها رر

نفس

نفس المعلول المفيد فقد لزم لشيء واحد بالقياس الى وجود واحد وجوبان وجوب
محمولي تعلقي ووجوب هو جهة القضية فاستقر الاشكال مقررة ثم الراي نظرا بالقائل
في ضوابط الفهم ان هنا وجوب واحد هو جهة القضية الحاكية عن التقرر انما كد
وهذه بلاحظة مستقلة فيجعل محمولا هو الوجوب السابق وهو اثر العلة فالحكم بالسبقة
انما يصح سبقه تأكد الوجود على الوجود واما الوجوب الذي هو صفة فهو الايجاب
يجعل الوجوب السابق صفة عقلية ووصفا محموليا ويجوز تقدم الصفة الاعتبارية
على وجود الموصوف وتارة يحكم بانه صفة للمهية للمهية لتقررية غير واقعية فيقصد
ثبوت صفة تأكد الوجود للمهية لتقررية وتارة يقضي بانه من صفات الجاعل والذي
نظر بالخوض في ضوابط الصوفية الكرام ان الممكن له ثبوت في علم الله عز وجل
وله حقيقة متقررة فيه فاذا اراد الله سبحانه ان يفيض عليه الوجود ويخرجه الى عالم العقلية
فيجب له ان يتمثل ويتقرر في عالم الموجود وهذا هو الوجوب السابق فيتقرر ويوجد فيجب له
التقرر والوجود وهذا هو الوجوب اللاحق وهذا هو كيفية النسبة الفعلية وهذا الوجوب
قد يعتبر جهة للقضية ويحكي عن تقرره المتأكد وقد يجعل وصفا محمولا على المهية المتقررة بما
متقررة فافهم ولا ازل والعلم التام عند علام الغيوب قوله فيه مسامحة لان الامكان
سلب الضرورة بالنظر الى الذات اه حاصله ان ظاهر عبارة الشيخ قدس سره
المحقق ان الامكان بالنظر الى الذات والضرورة بالنظر الى الغير والامكان
سلب الضرورة بالنظر الى الذات فهذا السلب اذا كان بالنظر الى الذات
فقد صار بالنظر الى الذات قيد السلب وهو باطل بل هو قيد للمسلوب فلا بد من
التجوز في كلامه ويقال اراد بكون الامكان بالنظر الذات ان مسلوبه بالنظر

الى الذات وهذا هو الدافع بينهما فانه ح يختلف المسلوب والثابت واما لو كان السلب
بالنظر الى الذات بمعنى السهافي لان الاختلاف في العلة لا يدفع التنافي قوله
ويكون منافيا للوجوب اه قال في الحاشية بالنظر الى الذات على تقدير ان يكون
متعلقا بالسلب يكون نفس الضرورة مسلوبة بالنظر الى الذات وثابتة بالنظر
الى الغير فيلزم اجتماع المتنافيين وهو مح وان كان يتعلقين على تقدير ان يكون
متعلقا بالضرورة يكون مسلوبة بالنظر الى الذات والثابتة الضرورة التي هي بالنظر
الى الغير ولا يلزم اجتماع المتنافيين لتغاير الضرورتين قوله لا بالمعنى المصطلح
الذي مر هو ما تقتضيه الذات من جهة مطلق الوجود او في زمان الوجود قوله
مبنية على امتناع الانقلاب اه فيه دفع لما عسى ان يتوهم ان هذا مبنية للمدعى
نفس المدعى وجه الدفع الظ ومنشا انما يلزم هو التسلسل اه الذي يلزم هو التسلسل
في المبدا ان وهو مح مطلقا قوله مع انه ان اراد بقوله لم يكن هو في حد ذاته اه قال
في الحاشية هذا الترديد لا يجري الظ في قوله فاذ النظر الى ذاته من حيث هي لم يمنع بل
نقول في الشق الثاني ان اراد بالوجود اصل الوجود من حيث هو هو ليس امكان الازلي
بان يكون في الازل ظرفا له بدون التخصيص وبالجملة امكان الوجود المطلق لا يستلزم
امكان الوجود الخاص اعني الوجود الازلي من حيث انه وجود ازلي ضرورة عدم
استلزام امكان العام امكان الخاص ولك ان تقرر جواب الشك بان وجود
العالم في الازل ممكن ولم يوجد بوجود المانع وهو خصوصية كونه ازليا وما ل هذه التقريرات
واحدة قوله فيلزم امكان الازلية بحسب هذا الوجود فيلزم امكان ازلية الحادث
من حيث يصح انتزاع الحدوث عنه بحسب الوجود الخارجي وهو سفسطة كذا في

الحاشية

الحاشية قوله لان التقييد من حيث هو تقييد اعتباري وذلك ان لا اعتبر التقييد
حرز بل باخذ ذات الحادث بما انه مصحح لانتزاع الحدوث ومعروض له وما
اجاب به الشارح المحقق قدس سره في حقا لان ذات الحادث بما انه معروض
مفهوم موجود فلا بد من عروض الامكان له تقدير المقصد الخامس في الحادث
القديم قوله الاول وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل يعني مع عدم تعلق
قصد وارادة وهو المراد بقوله مع قطع عن ارادة الفاعل قوله وهو ليس
محل الخلاف اه اي ليس محلا للخلاف الواقع بين الفلاسفة الذين
يعتد بقولهم وبين المتكلمين والا ففرقتان قائلتان بهذا النحو من الايجاب
فرقة من قدماء جهلة يونان هم الذين يجوزون علمه الله تعالى بسلسلة الممكنات
وفرقة اخرى هم القائلون بكونه علمه تعالى حضوريا غير مقدم على وجودات
الممكنات ويلزم الايجاب بهذا الوجه بالنسبة الى المعلول الاول والصور
الحالة فيه على النص الطوسي القائل بكون علمه تعالى المعلول والصور الحالة
فيه لكن لا يظهر التزامه الايجاب بمعنى ان لا يتوجه التكفير اليه بهذا القول ولهذه
الفرقة هو المراد بما قال في الحاشية نقل عن بعض الفلاسفة بل عن
اعيانهم الايجاب بهذا المعنى وهم ابو العلم من غير ان يكون مناط الفعلية لا الايجاب
بهذا المعنى هو كون الفاعل من شانه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
والاختيار الذي يقابله هو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
قوله والثاني وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل اه فيه مسامحة حيث
فسر الايجاب بالوجوب والايجاب بهذا المعنى كونه بحيث عنه الصدور بالنظر الى

المقصد الخامس في الحادث القديم

ذاته التي هي نفس ارادة الفعل لا لاجل غاية زائدة عليه قوله والمتكلمون الى الاختيار المقابل له اه وهو كونه بحيث مرجح احد مقدوريه للغاية الزائدة او بنفس الصفة القائمة قوله انه تعالى اوجد العالم بالارادة الزائدة اليه ذهب الاشعرية واكثر اصحاب بدية رفع الله تعالى اعلامهم وخذل اعداءهم وبالارادة التي هي عينه اه اليه ذهب المعتزلة وبعض الفلسفة قوله وجوزوا الترجيح بلا مرجح هذا هو المشهور ومحققوهم لا يجوزون الترجيح بلا مرجح وقد عرفت سابقا ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح قوله علمت ان اثر الموجب على النحوين الاولين اه هذا مسلم في الايجاب على النحو الاول واما الايجاب على النحو الثاني فلا يستلزمه لان المعلول بحسب هذا الايجاب يتعلق ارادة هي عين الذات فيجوز ان يتعلق في الازل بوجود المعلول فيما لايزال وهذا التعلق من مقتضيات ذات الفاعل بالوجوب على النحو الاول ولا باس بكون بعض مبادي الفعل الاختياري غير اختياري قوله وظن بعضهم انه خلاف بين الحكماء والمعتزلة اه قال في الحاشية عند المعتزلة لا بد في وجود العالم من مصلحة متعلقة به لا تقال ما لا بد العلم بالمصلحة عندهم وهو عين الذات لان العلم بالاصلح لا بد فيه من معنى الاصلح فكيف يكون عين الله تعالى انتهى لا يظهر وجه معنى الاصلحية كون العلم به عين الذات قوله قال الامام في المحصل اه قال في شرح الاشارات قد علم ان التحقيق انه لا خلاف بينهما بين المتكلمين والفلاسفة الا في اللفظ لان المتكلمين اتفقوا على ان مجرد كون العالم ازليا لا ينافي كونه معلول علة ازلية بل القول بالعلة والمعلول

باطل

باطل لكن لا بهذه الدلالة بل للادلة الدالة على ان المؤثر يجب ان يكون قادر
او لاما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا الفاعل
واذا كان كذلك ظهر حصول الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره
الى افتقاره المختار فلا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان كذلك
ظهر انه خلاف في هذه المسئلة قوله هذا الرد للمحقق الطوسي اورده في نقد
المحصل وشرح الاشارات قال الطوسي في شرح الاشارات اقول هذا
صلح من غير تراضي الطرفين وذلك ان المتكلمين صدروا ابا سرهم كتبهم بالاستدلال
على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله
مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان
محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا كان العالم قديما وهو باطل
بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل
بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق
عليه عندهم لان معنى الاحوال من المعتزلة قايلون به صريحا واصحاب هذا القائل
اي الاشارة ينبون مع المبدا الاول قدماء ثمانية يسموها صفات المبدا
الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته لشيء وبين ان يجعلوها معلولات
لذات واجبة هي عليها هذا الشيء ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا يختص
لهم عن ذلك معنى منفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم
على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل
ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر

الاعن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل
ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عنده ازليا استنده الى فاعل ازلي
تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية ولما كان المبدا عندهم ازليا تاما
في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك علومهم الالهية ولم يذهبوا
الفهم الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان
كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية
الحيوان من الطبايع الجسمانية انتهى ومحصله على ما فصل المحاكم يرجع الى
ان الامام رح ادعى ثلث قضايا ناقلا اياها عن الفريقين نقلا غير مطابق
احدها ان المتكلمين جوزوا استناد الازلي الى علة موجبة وانما نفوا
ازلية العالم بالدلالة على قدرة مؤثرة فيه فهذا النقل منهم بانهم بنوا مسئلة
الحدوث على مسئلة الاختيار وليس كذلك في سائر كتبهم بل الامر بالعكس
وهذا هو الذي يقصد دفعه المحشي رح ببيان انه من سوء فهمه وثانيها انهم
نفوا العلة والمعلول وهو كذب الفض لما ذكر وثالثها ان الفلاسفة يحيلون
استناد الازلي الى القادر وهو ليس كذلك لذهابهم الى ان الله تعالى
قادر مختار مع ان العالم ازلي ولا منافاة لان القدرة كون الذات بحيث
ان شاء فعل وان شاء ترك والشرطية لا تستدعي وقوع المقدم بل مقدم
الشرطية الاولى واقع دائما ومقدم الثانية غير واقع دائما بل يجعلون
تارة انه فعل ازلي يستند الى فاعل تام الفاعلية وهذا البحث طبيعي لانه يبحث
عن العالم المشتمل على الاجسام والجسمانيات الماديات واخرى يجعلون

عن المبدا

عن المبدا الاول انه تام في الفاعلية معلوله ازلي وهو يجب الهي عن واجب
الوجود بان اثاره ازلية وفي البحث الطبيعي نظر وانت لا تذهب عليك ان الحكم
على القضية الثانية بالكذب انما هو حكم على ما فهم منها لا على ما اراد الامام الهمام لانه اراد ان
المتكلمين نفوا العلة الموجبة والمعلول الازلي الواجب منافي العالم على ما يدل عليه
سوق كلامه وصفات الباري عز وجل عند اصحابه ليس من العالم لان العالم ما
سوى الذات والصفات وكذا الاحوال الثابتة له تعالى ومراد الامام رح
بالقدرة صفة بها صح الفعل والترك ولا شك ان الفلاسفة ينكرون هذا
المعنى وانما القدرة بما ذكر المحاكم فلا كذب فيما اراد الامام رح انما هو من سوء فهمه والنظر
الذي اشار اليه بقوله وفي بحث الطبيعي نظر هو ان البحث العام الشامل الاجسام
وغيره لا يكون طبيعيا بل انما يكون بحثا طبيعيا لو كان عن الاجسام او الجسمانيات
من جهة المادة فافهم وفيه نظر لا عرفت ان الامام لم يجعل اه حاصله انا لا نسلم
ان الامام رح نقل ان نفي ازلية العالم للدلالة على كون الفاعل مختارا بل انما
نقل انتفاء استناد الازلي وانتفاء العلة الموجبة والمعلول الازلي بما
هو معلول اي انتفاء معلولية الازلي لعلة بالدلالة على كون الفاعل قادرا
مختارا فالعلة الازلية والموجبة منتفية وكذا معلوله الازلي منتف لانه لا يكون
معلول الازلي عندهم فقد اندفع الاعتراض وتم كلام الامام رح الشارح المحقق
قدس سره واعلم ان القايل بان علة الحاجة الحدوث وحده او مع الامكان
اه هذا ادرده المحاكم على الامام رح وقال الخلاف في هذه المسئلة والخلاف
في ان علة الحاجة الحدوث او الامكان مثلا زمان والخلاف في علة

الحاجة للتسبير لا يمكن رفعه وانت قد عرفت ان الخلاف في علة الحاجة انما هو
الخلاف في علة الحاجة الى الفاعل المختار وجعل كون الازل معلولا للموجب كالصفات
عندهم قرينة على فافهم قوله ولا يخفى انهم لا يحتاجون الى التنزل المذكور وقد مر من الكلام
فيه مسبعا فتذكر قوله اشارة الى ان الاختيار معنيين اه انظر ان ندى بمعنى
للقدرة والاختيار بمعنى الارادة وهو كونه بحيث مرجح احد مقدوريه لعلمه لكن
القوم كثيرا ما يطلقون الاختيار ويعنون به القدرة قوله والثاني كونه بحيث
ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل عبر عن الشرطية الثانية بهذه العبارة لان
التركيب وعدم الفعل يكفي فيه عدم مشيئة الفعل مع انها توافق العبارة
المأثورة ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن كذا في الحاشية كون الترك
يكفي فيه عدم المشيئة انما هو لو اريد به عدم الفعل وان اريد به الكف فهو فعل
لا بد من تعلق المشيئة به ولذا قالوا ان شاء فعل وان شاء ترك وان شاء فعل
وان لم يشاء لم يفعل فتامل قوله الثاني ان يكون مع قطع النظر عن الخارج
اه انت لا يذهب عليك ان صحة الفعل والترك بالنظر الى ذات القادر
مع قطع النظر عن الخارج يصح الفرد على تقدير العينية الارادة فان نفس
الارادة لا يكفي في وقوع المراد بل لا بد من تعلق الارادة وان كانت عين
الذات وبالنظر الى نفس الذات مع قطع النظر عن التعلق الفعل والترك
صحيح وبالنظر الى تعلق الارادة الترك غير صحيح فالتغير ان مثلا زمان و
ان اريد بالخارج ما يكون غير الذات والصفات ولو اعتبارية فتحقق صحة
الفعل والترك لا يصح على مذهب احد فتامل فيه تاملا صادقا بل نقول

الوجه

الوجه الاول غير متصور اه يعني ان صحة الفعل والترك بالنظر الى الذات لا تصح
على مذهب الفلاسفة اصلا لانهم يقولون بعينية الارادة مرجحة قطعا فلا الصحة
بالنظر اليه الا اذا قطع النظر عن الارادة المرجحة ولا يمكن قطع النظر عنها لكونها
عين الذات وفيه ما قد عرفت سابقا ان الارادة ليست مرجحة بل تعلقها
ويمكن قطع النظر عن التعلق الا ان يقولوا العدم مدخلية التعلق ولكانيته لنفس
الارادة فقد بان لك انهم ان ارادوا الصحة الفعل والترك بالنظر الى الواقع
فترجح مع تساويهما في الواقع فهذا غير ممكن وانما هو هوس من الهوسات كيف
وهذا يوجب الترجح بلا مرجح وان ارادوا الصحة بالنظر الى الذات القادرة و
ان كان في نفس الامر احدهما مرجحا الا ان القايل بالتفسير الاول لا ينكر هذا فالحق
ما قال الطوسي انه لا اختلاف في ثبوت الفاعل المختار انما الخلاف في
تعلق الارادة بالازلية او بالايزالية وان الفاعل هل يصح الخلف عنه ام
لا والحق الثاني كما قد علمت فان الخلف عن نحو تعلق الارادة لا يصح فتامل
فالكان الموجود بهذا الوجود غير الموجود بالموجود الاول اه وجه الملازمة
ان الانفصال يستدعي اتحاد الثاني بالاول بوجه واذ قد فرض معايرة الموجود
صار ذلك الامر المتحد مشتركا بين الموجودين فصار الباقي كليا وقد كان
الكلام في الشخص الباقي والاظهر ان يقال اذا كان الموجود في الزمان الثاني
غير الموجود في الزمان الاول لم يبق الباقي المفروض باقيا **قوله** وان كان عينه
لزم الحركة في الوجود وح قد يتوارد الوجودات على موضع واحد **قوله** فيه اشارة
الى ان كلام السايل خلط اه فالسوال لا يصلح جوابا عن الدليل بل الجواب

عنه عن ايجاد الموجود بايجاد واخراما محال ووجود مستمر بايجاد واحد مستمر ليس بمحال
والوجود والايجاد بينهما كذلك كذا في الحاشية في الشرطية والمشروطة مطلقا
اه يعني ان حاصل الجواب نفي الشرطية وحصر الغيبة والمعلولية في الوجوب
مع عدم لزوم بل مع التخلف وهذا لا يستلزم القول بالفاعل المختار وان
كان الحق انه فاعل مختار ولا يخيل الوجه لهذه الملازمة الا ان الفاعل الموجب
لا يصح تخلف معلوله عنه فيجب اللزوم بينه وبين معلوله وهذا لا يتم لان استحالة التخلف
عنه ممنوع لجواز ان يستحيل على المعلول الازلية ولا يوجد المعلول مع وجود
فاعله الموجب فتامل قوله ولو سلم الشرطية فلا نسلم لزومه اه قال في
الحاشية عدم حفظ الوضع انما يلزم على تقدير التراخي لا على تقدير لزومه
اذ اللازم من اللزوم عدم الوضع حفظ الوضع انتهى والطرف هذا غير موجه
او عدم الوضع اللازم خلاف الفرض وهو صحيح فتامل قوله سوى قيام العلم
والقدرة فالعالمية والقادرية قيام القدرة والعلم لا نفس العلم والقدرة
ففي قوله هذا مسامحة قوله ولا يتوهم ان القدر الضروري اه في هذا التوهم
ودفعه قطع النظر عن كون المتوقفة نسبة والا فلا مجال لهذا التوهم ولا حاجة
الى دفعه فان توقف النسبة على الطرفين ضروري كذا في الحاشية قوله ولك
ان في جواب هذه المعارضة آه قال في الحاشية اعلم ان الجواب المذكور
في المتن لا يصح الا بان يرجع الى جوابنا هذا فان المتوقفة ان اريد بها هذا المعنى النسبة
فهي متوقفة على العدم وان اريد بها منافاة انتزاعها فهي مستلزمة له ولا شك ان
اللزوم والتوقف بين المتنافيين مستحيلان فلا بد ان يقال العدم من حيث

ايجابي

هو سابق ومناف للوجود من حيث هو لاحق وجه استلزام منشاء انتزاع المسبوقية
للعدم السابق ان المنشا هو الوجود الخاص بما انه بعد العدم فالعدم فالعدم
السابق لازم له ثم قال هنا اشكال اذ كثيرا ما يخطر بالبال في سالف الزمان هو
ان علة العدم السابق هو عدم علة الوجود السابق وعلة عدم علته عدم علة
اخرى وهكذا انتهى سلسلة عدم العلل الى واجب الوجود لذاته وعدمه مح فيلزم
امتناع العدم السابق فيلزم امتناع الوجود اللاحق لاستلزام لامتناع الشرط
امتناع المشروط ويلزم من ذلك قدم العالم حتى الحوادث اليومية في الدهر
والواقع والجواب عنه بعون الله تعالى وتوفيقه ان العدم السابق هو العدم
المستمر والعدم والوجود المستمران واجب وممتنع بالذات بالنظر الى الذات
الممكنة ليس لهما علة انتهى هذا ظاهر لكن لا يظهر في تخصيص العدم بالسابق منه
في الاشكال وجه لانه لا يرد على مذهب الفلاسفة فان قدم الحوادث اليومية
حق في الدهر ليس خلافا عندهم وانما يرد على الراي الكلامي والعدم السابق واللاحق
كلاهما دهريان عندهم فالظاهر ان السؤال على مذهب امثال صاحب الافق المبين
ولعله هو المختار عند المحشي رح كما يظهر عن بعض عباراته فتامل قوله لا يخفى ان
هذا المنع على تقدير اه يعني انه لما امكن التاثير في الوجود فيما لا يزال كان هذا الامكان
في الازل واذا استلزم ازلية الامكان الامكان الازلية فقد امكن التاثير
في الازلي فتامل قوله لانه يجوز ان يمكن شيء في نفسه ويمتنع تاثير الغير اه
هذا لا يجوز البتة لانه اذا امكن العدم عدم علة الوجود فلوجوده علة فلا بد
اذا ان للممكن الازلي من علة فليس لمن يمنع امكان التاثير في الازلي

امكان الممكن الازلي فتامل قوله فيه انه لو سلم توقف التاثير اه فيه اشارة الى

ان اللازم ههنا هو الاستلزام وهو لا يستلزم التوقف كذا في الحاشية قوله

انه يلزم من بطلان كون علة الحاجة الحدوث اه انت لا يذهب عليك ان

علة الحاجة منحصرة في الحدوث والامكان ولما بطل الاول تعين الثاني فتامل

قوله وان سلم تحقق الحاجة وعليها قد عرفت ما فيه فتذكر قوله الاول ان

الرابطة حركات فلكية اه فالدورات الفلكية توجب استعداد انواعا في المادة

فيحدث بحسبها الحادث قال في الحاشية طويلة الاول يقول ان الفلاسفة فانهم

ذهبوا الى تلك سلاسل مترتبة حركات النفس الفلكية في الارادة وحركات

الجرم الفلكي في الاوضاع وحركات الهيولي في العنصرية في الاستعداد قالوا

ان تلك السلاسل دائمة ذات جهتين جهة الاستمرار وجهة التجدد ومن

جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد صارت واسطة في

صدور الحادث من القديم واعترض عليه الامام حجة الاسلام الغزالي قدس

سره ان التجدد لا بد له من سبب فيلزم ان يكون في الوجود سلاسل غير

متناهية كل منها غير متناه واجيب عنه بان الحركة لذاتها تقتضي التجدد والتقضي

فلا تحتاج الى علة غيرها انتهى وتحقيق هذا الجواب ان التقضي والتجدد عبارتان عن عدم

شيء وحدوث شيء فاجزاء الحركة مما يابى لطباعها الوجود دفعة وحدوثها مقتضية الحركة

حقيقة اتصالية يمتنع عليها الوجود الا على سبيل عدم القرار بان يوجد كل جزء

منها فيها وجد فيه يوجد قبله ولا بعده فاذا صدرت من القدم لا يكون وجودها

الا على وجه ينطبق في كل جزء منه على جزء من الزمان ولا يمكن للجزء ان يوجد في غير

زمان

زمان وجوده وهذا النحو من التخلف غير مستحيل انما المستحيل تخلف النحو الممكن بل
ليس هذا تخلفا حقيقة فح لاحتياج الاجزاء في عدمها الى علة لوجوب تلك الاعدام
وانما احتياج وجود الباقي ازمنتها الى الجاعل فجاعلها قديم قد جعلها في ضمن جعل
الكل وهذا القدر من الكلام صاف الاعتبار عليه ولا يرد عليه ما اورد المحقق
الدواني رحمه الله تعالى من ان جزء من الحركة علته اما ذاتا او وجودات فيلزم
التسلسل فيها او عدمات ولا يكون الاعدام علة الوجود فيلزم التسلسل ح
في علة الوجود او مختلطة ويلزم عليه على الشقين ولا يرد على ما الزم في الشق
الثاني انه لا يلزم الاجتماع كما زعم بعض الاعاظم لان علة العدم لا يكون الاعدام
علة من العلل الموجبة واما العلل المعدة فلا يكون عدمه علة لعدم المعلول
فان كان العدم علة لعدم جزء الحركة فهو عدم العلة الايجابية لوجود ذلك
الجزء وكذا لهذا العدم عدم العلة الايجابية للجزء وهكذا فيلزم التسلسل المجتمعات
عند وجود الجزء قطعا ثم لا حاجة في هذا النحو من البيان الى القول باعداد كل
سابق لاحقه كما هو المشهور فان الجاعل القديم كاف في وجود كل جزء في از
منتها ولم يوجد قبلها ولا بعدها لامتناع وجودها قبلها وبعدها ووجوب عدمها
سابقه واللاحقه فان الوجود الباقي في زمانين نحو مستحيل عليها وح لا يرد
ما سيورد على بطلان المعدات من لزوم الوجود بلا وجوب حتى يحتاج الى دفعه
بما سيدفع به ان شاء الله تعالى وكذا لا يرد ايضا ما يرد على القول بالاعداد ان
علية بعض الاجزاء للبعض مع تشابه الحقيقة ليس اولى من العكس ويلزم التشكيك
في الماهية بلزوم كون صدق بعضها على بعض متقدما على صدقها على بعض اخر وتقدم

مثله وكذا الايراد ايضا ان علية بعض الاجزاء لبعض من جهة الماهية او اللازم فيلزم اختلاف
الاجزاء بالماهية او للعارض فيلزم سلسلة من العوارض مثل سلسلة اجزاء الحركة لبقاء
الكلام فيه ويجاب في المشهور بان العلية بهويات الاجزاء فلا يلزم الا الاختلاف
في الهوية دون الماهية وفيه كلام طويل سيشار اليه في المقصد الآتي ان شاء الله تعالى
فان هذا الايراد يرد على تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدما زمانيا بالذات
فليت شعري لو كانوا ينتفعون بما ذكروه لم يتبرؤا عما قال بهمنيار انه لولا في الاسباب
ما بالعدم لذاته لما صح وجود حادث اصلا لكن لنوا اخطأ ما ذكروه وادعوا ان
علة غير القار لا يكون الا غير القار وعبارة رئيسهم وان كان قابلا للتاويل بان
مقصوده ان الحركة الغير القارة لا تصدر من ثابت من جميع الوجوه بل لا بد في
خصوص عليتها من نوع تغير لكن اتباعهم اجروا عليه وادعوا عموما ان غير القار
لا يصدر الا عن غير القار وبينوه بانه لولاه لزم تخلف المعلول عن العلة التامة
ولم يدروا ما علمت سابقا ان التخلف المستحيل هو تخلف النحو الممكن من الوجود للمعلول
عن العلة لا التخلف في زمان لا يمكن وجوده فيه فقد لزم عليهم ان يكون في علة الحركة
امر غير قار وفي عليته غير قار آخر فيلزم سلاسل من عديم القرار لا الى نهاية كل سلسلة
منها غير متناهية فتحملوا لذلك وتكلفوا وقالوا الحركة ارادية فلا بد من شوق وارادة
ولا يكفي في صدور الحركة من ارادة مطلقة بل من ارادات جزئية متعلقة بحركات
مخصوصة منبعثة من تخيلات مخصوصة فهنا ثلث سلاسل سلسلة الدورات
فاخذت من سلسلة الارادات من سلسلة التخيلات وسلسلة التخيلات من سلسلة
الحركات على وجه غير دائر المحشي رح اعتبر سلسلة حركات الهيولى في الاستعدادات

وهذه سلسلة

وهذه سلسلة رابعة وترك سلسلة التخيلات لظهور ان سلسلة الارادات لا تتقوم بدون
سلسلة التخيلات وقالوا في بيان الوجه الغير الدائر ان دورة فائضة من ارادة
غير مخصوصة متعلقة بها موجبة اياها وهذه الارادة فائضة من تخيل مخصوص موجب لها
وهذا التخيل من دورة سابقة عليها معدة اياها وهكذا الى غير النهاية وما اورد عليه
ان حاصل هذا يرجع الى القول بالمعدات وح يكفي سلسلة واحدة فلم لم يكتفوا بسلسلة
الحركات ولم يقولوا ان الدورة السابقة معدة اللاحقة فح لغو هذه المسافة فجوابه
ان سلوك هذه المسافة ليس لاجل تصحيح سلسلة المعدات ولا لاجل ربط الحادث
بالقديم بل لانهم لما زعموا ان انتظام المعدات لا يمكن الا من حركة ازلية دائمة وزعموا
ان الحركة الازلية لا تكون الا ارادية مستديرة والحركة الارادية لا تكون الا بارادات
متجددة حسب تجدد الحركات ولا يمكن تجدد الحركات الا بتجدد التخيلات
اضطروا الى القول بثلث سلاسل كما تم بعد ابطل هذه السلسلة اعني سلسلة المعدات
سواء كانت من حركات او من غيرها بانه على هذا التقدير لم يستند احد من
احادها هذه السلسلة الى الواجب الجاعل التام وقد كان عدم هذه السلسلة رأسا
ممكنا ولم يحله شيء بعد انتهائها الى الواجب بالذات ولا بالواسطة فح لو
فرض عدمها لما عرض محال و اذا جاز هذا النحو من العدم على هذه السلسلة لم يجب
واحد من احادها لان الواجب بالتخيل عليه جميع انحاء العدم واذا لم يجب لم يوجد
فبطل وجود سلسلة المعدات وذلك ان نقول في جوابه انه سبب لم ينته هذه
السلسلة الى الجاعل التام الواجب بالذات لكن لا يلزم ان لا يحيل الواجب
تعالى نحوا من انحاء العدم الا يجوز ان يحيل الفاعل الناقص بعض انحاء العدم [عنه] ولا

ثم لا يوجب الفاعل الناقص الوجود واما انه لا يجيل نحو امن العدم فلان ح لم لا يجوز ان يجيل الجاعل الواجب بالذات عدم السلسلة راسا ويجيل عدم واحد واحد باعدام معد سابق وبعد الاعداد فقد استحال جميع انحاء العدم فلزم وجوب احاد السلسلة وبعبارة اخرى يجوز ان يكون الواجب جاعلا ما لمهية مشتركة بين المعدات فقد استحال عدم المهية وعدمها ليس الا عدم الافراد راسا فقد استحال هذا النحو من العدم واما عدم واحد واحد من اشخاصها فاستحال باعداد فرد سابق الاحق وح لا استحالة فتامل وابطل المحقق الدواني ره هذه السلسلة بانه يجري الكلام في العدم اللاحق لكل معد فان علة عدمه اما الوجودات او العدمات او المختلطات وقدمر وتكلم دفعه بما مر من انه يخرج بعد الوجود عن حد حريم الامكان فلا احتياج في عدمه الى علة فافهم ثم لنا ههنا كلام بوجه اخر هو انه قد لزم من هذا المقال انه لا بد من دورة سابقة على الارادات والتخيلات لكونها علة لها فاذا لوحظ الدورات بتمامها ولو في ملاحظة اجمالية ونسبت الى احاد التخيلات والارادات يحكم العقل قطعا ان بازاء كل واحد من احاد التخيلات والارادات دورات ودورات سابقة على احاد التخيلات والارادات باسرها الا ما صح علية دورة للتخيلات وهذا حكم وجداني بسبب الكاره الى المكابرة الفاصحح في هذه الدور يكون طرفا سلسلة الارادات والتخيلات حاصرا اياها فلزم تناهي تلك السلسلة فافهم ثم ان الحركات عندهم متصلة لا اجزاء فيها بالفعل والاجزاء المتوهمة ليست اجزاء حقيقة بل هي هذه متاخرة عن وجود الكل تاخر الانتزاعي عن منشاء فلو سلم كفاية هذا النحو من العلية لوجود كل دورة دورة فلا يكفي هذا في وجود حركة متصلة وارادة

منفصلة اذ لا بد لوجودها من علة موجبة اياها قبل وجودها واذ قد قالوا ان علة غير
القار يجب ان لا يكون غير قار فان كانت سلسلة التخللات فلا بد ان يكون غير قارة
فلا بد لها من علة غير قارة وهي اما نفس الحركة فهذا وجه وايراد غير فالكلام في علية
فيلزم تسلسل غير القوار الى لا الى نهاية فتامل وقد فر بعض الاعاظم بالبناء على القول
بالقدم الدهري بان سلسلة الحركة مع سلاسل عللها موجودة في الدهر من دون
سبق عدم عليها في الدهر وح لا باس في معلوليتها من القديم اتفاقا لقرارها في
الدهر وقد بلغ في كشف هذا مبلغا من التطويل وانت لا تذهب عليك ان
الايراد غير مندفع لان قولهم الثابت لا يكون علة لغير القار لم يريدوا به ان الثابت
لا يكون علة لغير القار في الدهر فان الدهر لا يسمع عندهم عدم القرار والفوت
واللحوق بل معناه ان الثابت بالنظر الى الوجود الزماني لا يكون علة لما هو غير
[illegible]ية وان كانت قارة بالنظر الى الوجود الدهري فالاشكال باق كما كان و
لا ينفع القول بالقدم الدهري بل الذي يدفعه نحو صدور غير القار عن القار لعدم
لزوم التخلف المستحيل والقول بان حكمهم بعدم جواز صدور الغير القار عن
الثابت مخصوص بالحركة لدلالة اخرى مختصة بها هي ان الحركة هرب وطلب
فلا بد من حالة متاخرة متجددة حسب تجدد الحركات الطبيعية او ارادة [illegible]
متجددة كما في الحركات الارادية فتامل والثاني تعلقات الارادة الواجبة
ان سلسلة هذه التعلقات ليست من العلل الموجبة والا لكانت حوادث
مجتمعة ويكون في حكم اصل الحادث وعدم الارتباط بالقديم واذا لم تكن من
العلل الموجبة فيكون من قبيل المعدات فيرد عليه بعض الايرادات التي مر ذكرها

قال في تلك الحاشية الطويلة والقول الثاني قول كثير من المعتزلة قالوا تعلق الارادة
بوجود الشيء في ذلك الوقت وهذه الارادة لا مرية ارادته وارادة ارادته
لا ارادة ارادته وهكذا فيتسلسل التعلقات من جانب المبدأ او الى غير النهاية
وهذه التعلقات حادثة متعاقبة ويرد عليه ما اورد في الحاشية قوله وتلك
التعلقات غير متناهية اعتبارية اي مصرح بالاعتبارية دون التعاقب
بخلاف القول الاول فانه صرح فيه بالتعاقب اشارة الى ان مبنى تجويز اصحاب
القول الثاني التسلسل في التعلقات كونها اعتبارية دون التعاقب لان
المتكلمين باسرهم امتنعوا عن تجويز التسلسل مطلقا بخلاف اصحاب القول
الاول لان مبنى تجويزهم التعاقب لانهم يجوزون التسلسل في المتعاقبات
والكائنات امورا موجودة قوله والثالث انه نفس الارادة يقول ان الاول
ان شان الارادة ترجيح احد الجانبين مع تساوي نسبتها اليهما من غير
مرجح بناء على الفرق بين الترجيح بلا مرجح والترجح بلا مرجح وتجويز الاول
دون الثاني وهذا قول كثير من متاخري الاشعرية وقد ظهر بطلانه فيما مضى
من استلزام الترجيح بلا مرجح الترجح بلا مرجح الثاني ان الارادة المتعلقة
بطرف واجب بالنظر الى ذات الحكيم العليم وقد مر ما فيه من الفساد بوجه
لا مزيد عليه من لزوم العجز عن بعض الممكنات وهو الطرف الذي لم يتعلق
به الارادة قوله الرابع امتناع الحادث في الازل اه بل امتناع وجود العالم
على غير الوجه الذي وجد عليه فجاعله التام في جاعليته جزء من اجزاء العالم
حاصل فيما الازل والابد من غير قصور في جاعليته وانما لم يوجد العالم الا على

بالوجه

هذا الوجه لعدم تحمل الوجود الا على هذا النمط **قوله** ولعل ذلك اقرب الاقوال

اه بل هو الصواب قطعا لكن بعد ضم القول الثاني من احتمال القول الثالث

ضرورة الى الباري الفعال جاعل بالارادة والاختيار فنقول انما وجد العالم على

هذا النظام الاجود لتعلق ارادته سبحانه في الازل بوجوده على هذا الوجه بان

يوجد كل جزء منه في وقته وانما تعلق الارادة بهذا الوجه لعدم امكان وجود

العالم الا على هذا الوجه **قوله** لانه يرد على الاول ان التسلسل مح مطلقا اه

لا يقنع الفلاسفة بل هم يفرقون بين التسلسل في المتعاقبات المجتمعات

وفيه كلام طويل لولا المقام غريبا لفصلنا الكلام فيه ولئن ساعدنا التوفيق

نسعود اليه ان شاء الله تعالى **قوله** وعلى الثاني ان الواجب تعالى اه هذا التسلسل

وجانب المبدا اي وعلى هذا المسند واحد من احاد هذه السلسلة الى الباري

القيوم الواجب بالذات فلم يجب شيء من احادها لجواز انعدام السلسلة

راسا فلم يوجد اصلا ولا يمكن الجواب بايجاب الباري عز وجل القدر المشترك

كما كان العذر به ممكنا للمتفلسف في تجويزهم تسلسل الحادثات لان الباري

عند اصحاب هذا الرای لا يوجب شيئا بدون توسط تعلق الارادة فافهم

قوله اذ لو امتنع تعلقها باحدهما نظرا الى نفسها لم يتحقق الاختيار هذه الملازمة

ممنوعة لان الذي يجب الارادة الترجيح بلا مرجح بعلم بتعليق القدرة وانما التساوي

نسبته الطرفين بالنسبة اليها فغير لازم بل ممتنع كيف واذا تساوى نسبته

الطرفين اليها صار اقتضاره لطرف رجحانا من دون مرجح اذ لا يكون

الارادة مرجحة وهو التعليل الذي لا يتساوى نسبة وجوده الى عدمه قال في الحاشية

الايجاب الذي يوكد الاختيار هو الايجاب الذي بعد الاختيار وهذا الايجاب
فعله ولو جعل المرجح تعلقا متعلقا بهذا التعلق وتسلسل التعلقات القديمة الى غير النهاية
يلزم الايجاب قبل الاختيار انتهى وقد تكرر هذا الكلام من المحشى رح وقد ذكر غير واحد من
المتاخرين مثل هذا زعموا ان الايجاب الذي قبل الارادة معها مناف الاختيار
وهذا فاسد لانهم ان ارادوا ان ايجاب الفعل قبل الارادة مانع الاختيار فمسلم
لكن ليس عند عدم تساوي نسبة الطرفين اليها وجوب الفعل قبل تعلق الارادة
ولا معها كيف والارادة علية الفعل والشيء لا يجب قبل علته ولا مع علته بل
الفعل انما يجب بالارادة والارادة وجب من الذات فالوجوب في الفعل
لعد الاختيار وان كان في الارادة فعل الاختيار او معه وان ارادوا ان ايجاب
تعلق الارادة بالطرف الذي تعلق به او ايجاب نفس الارادة ينافي الاختيار
فهذا ممنوع كيف والفعل الاختياري ما يوجد ويجب بالاختيار لا ما لا يجب تعلق
الارادة به ثم لو صح ان وجوب تعلق الارادة باحد الطرفين وامتناع تعلقها
بالطرف الاخر لخصوص حكمة لم يكن للباري عز وجل اختيار وارادة لان
هذه الارادة ان تساوي نسبة الطرفين اليها فهي صالحة لتعلقها بكل
واحد من الطرفين على السواء فالتعلق باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح
بل ترجح بلا مرجح وح لا بد من مرجح لاحد التعلقين وهذا المرجح اما موجب للتعلق
فقد لزم الايجاب في الاختيار قبل اختيار الفعل واما غير موجب فمع وجود
هذا المرجح يبقى تساوي نسبة الارادة كما كان فلم يبق المرجح مرجحا فاذن
الحق ان تساوي نسبة الارادة الى الطرفين غير واجب بل ممتنع فان

لتعلقها

تعلقها بجانب بحسب من المرجح اما نفس العلم بالمصلحة او كونه نظما اتم او غيره
لكن اذا تعلق ارادة الباري بوجود ممكن في وقت معين دون اخر لابد من استحالة
وجوده في غير ذلك الوقت واباء بانه بالنظر الى طبيعة والالزم عجزه تعالى عن
هذا النحو الممكن لامتناع تعلق ارادة كما قد علمت فاذن قد اتضح ان العالم مخلوق
بالاختيار واختياره واجب بالنظر الى الحكمة التي هي اعطاء الشيء حقه والذي
صلح له والعلم المتعلق بالنظم هذا هو الحق ومن زعم خلاف ذلك فقد قال قال شططا
قوله قلت الكلام في الاستناد اه هذا الجواب الجليل من النظر والاولى لا احتياج يلزم
الاستناد قوله ذلك ان القول المستمر نظرا الى ذات الحادث ضروري اه
وهذا لان الوجود في ذلك الزمان محال فالعدم المستمر ضروري فلا احتياج فيه
فتدبر قوله وعند الحكماء كون الشيء غير مسبوق بالعدم بحسب نفس الامر اه
ق في الحاشية تسميته بالعدم الزماني ونسبته الى الزمان بالنظر الى بعض
الواقع وبالنظر الى ان القديم مفارق للزمان وان كان بعضه خارجا انتهى
اعلم ان المشهور ان هذا المعنى للقديم الدهري عندهم واما القدم الزماني
عندهم ما يكون وجوده مستوعبا للزمان سواء كان على وجه الانطباق ولا
على وجه الانطباق كما قد قال المحشي رح من قبيل ذلك المعنى المذكور هناك
الى المحققين فلعله اراد من المحققين من الفلاسفة لكن لا مرية سهل
فان هذا امر اصطلاحي ولا مشاحة فيه لكن لا يصح الحصر على هذا المذهب لان
الفلاسفة بردان العالم طرا قديما بهذا النحو من العدم ولا يجوز دان سبقه
العدم على شيء من الموجودات في نفس الامر كما هو المشهور فالحادث

الزماني من القديم نعم يصح للمتكلمين ان يفسروا القديم الزماني بهذا الوجه لان كل
ما استوعب وجوده ازمنة غير متناهية فهو غير مسبوق بالعدم في الواقع وما هو
غير مسبوق بالعدم في الواقع فوجوده مستوعب وما يكون وجوده مسبوقا بالعدم في الواقع
فهو غير مستوعب وجوده للزمان المتوهم الغير المتناهي لان الاعدام الزمانية كلها
اعدام واقعية ولا يبالون بوقوع التغير والتعاقب في الدهر ان المحشر ره جمع
بين قول الفلاسفة فاخذ الزمان موجودا واخذ الدهر والواقع على مذهبهم و
بين قول المتكلمين في سبقة العدم على الممكن فجعل العدم السابق عدما واقعيا
دهريا واخذ القديم والحادث الزمانيين بحيث يغنم البري عن الزمان ونسب
ذلك الى الفلاسفة وكل ذلك اخذه من كلام صاحب الافق المبين وسنذكره
ونفسده ان شاء الله تعالى ولما انجر الكلام الى القديم الدهري فحري بنا ان نذكر كلام الفلاسفة
في الدهر ونفسده فنقول قال الشيخ في الشفاء ما الامور التي لا تقدم فيها ولا تاخر بوجه انها
ليست في زمان والكائن مع الزمان كالعالم فانه مع الخردلة وليس في الخردلة وان
كان شيء من جهة ما له تقدم وتاخر مثلا من جهة ما هو متحرك وله جهة اخرى لا تقبل التقدم
والتاخر مثلا من جهة ما هو ذات وجوهر فهو من جهة ما يقبل التقدم والتاخر ليس
في زمان وهو من الجهة الاخرى في زمان والشيء الموجود مع الزمان وليس
في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر وكل استمرار وجود واحد فهو
في الدهر واعني بالاستمرار وجوده لما هو مع كل وقت بعد وقت على الاتصال
وكان الدهر قياس ثبات الى غير ثبات ونسبة هذه المعية الى الدهر
كنسبة القبلية الى الزمان ونسبة الامور الثابتة بعضها الى بعض والمعية

التي لها من

التي لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر ولشبه ان احق ما يسمى به السرمد
كل ما استمرار وجوده بمعنى سلب التغير مطلقا من غير قياس الى وقت دون وقت
هو السرمد ومثله قال في النجاة ولم يرد في بيان معنى الدهر والسرمد على ما
والمتأخرون البالغون مع السالفين قالوا في بيان ذلك ان الدهر بالمعنى
الاعم عبارة عن نفس الوجود الواقعي اي الوجود في حد ذاته من دون اعتبار
المعتبر قالوا لا تجدد ولا سنوح ولا فوت ولا لحوق في الدهر بل الاشياء كلها
توجد في نفس الامر دفعة واحدة من غير فوت ولحوق لواحد منها والزمان مع اتصاله
توجد فيها دفعة واحدة وهويته واذ هو متصل والاتصال لا جرم يفرض فيه اجزاء
واناة مشتركة والكائنات توجد كل منها مختصة بجزء وحد فالزمان مع ما فيه
من الكائنات موجودة في نفس الامر لكن كل كائن في جزء من الزمان
او حد منه غير الذي اختص به وفائت غير ذلك الجزء او الحد او غير ذلك
بالمكان فانه مع ما فيه من المتمكنات موجودة في نفس الامر وكل متمكن في
مختص بمكانه غائب عن مكان الاخر فالاعدام السابقة او اللاحقة كلها
ليست اعداما حقيقية في نفس الامر بل انما هي غيبوبات كل عن زمان
الاخر كما ان غيبوبة كل مكاني عن مكاني الاخر ليست عدما في نفس الامر
فالاشياء كلها مع نفس الامر والعقل بازمانها بمالقيته وسبوقيته والاشياء
منها ما هي ثابتة مبدعة ومنها ما هي متخصصة بجزء معين من الزمان وحد منه ومشاركة
الثابتات بعضها لبعض في الوجود في نفس الامر مسماة بالدهر بالمعنى الاخص
فلا مغايرة بين الدهر والسرمد في نسخ الشفاء انما المغايرة باعتبار المنسوب

قال الشيخ لنسبة فيهما بما هما في ثالث الامر ثم الكاينات منها ما يكون مختصه بحز
واحد من الزمان او حد واحد منه نسبتها الى ذلك الجزء او الحد بالفعليه ونسبتها
الى الكاين الاخر المختص بذلك الجزء او الحد نسبتها له سماه بالمعيه الزمانيه
ونسبتها الى غير الجزء او الحد او الكاين المختص بغير ذلك الجزء او الحد يسمى
بالقبليه او البعديه الزمانيين وهما متقابلان والمعيه الزمانيه متوسطة بينهما
والمعروض لهذه القبليه والبعديه بالذات الزمان وكذا هو مناط هذه المعيه
والاشياء انما يتصف بها بالواسطه والمعيه الزمانيه مخالفه للمعيه الدهريه
في شيخ النسبه هذا الملخص ما قالوا في تحقيق الدهر والسرمد على مذهب الفلاسفه
والقد افرط صاحب الافق المبين في هذا الراى وصنف فيه كتبا ودفاتر
وسلك مسلك البيان سيل عبارات مرتبه والفاظ ممونه واطنب بالقوا
في والاسجاع وركب مطيه الاطاله في النقول والاسماع بانواع من المزخرفات
الملمعات بانشاء مخترع ولفظ غريب ملمع مما لم يقرع اسماع العرباء ولم
يعرف عدنان من الفصحاء البلغاء ولم يجانب هذا الراى في نفي الا باختراع
مسبوق بسرمدي وحدوث دهري كما سنقف عليه انشاء الله تعالى وظن
حصل من العلم ما لم يحصل لاحد من الراسخين وحسب انه نال ما لم ينل واحد
وتبحر في سلوكه مضمار الفلسفه بنكر اعلى من مرجوا سماء التحقيق وغاصوا على
اللالى بحار التدقيق والحق الذي لا يعرج على الايمان به وينبغي الايقان به ان
هذا الراى قعقعه والبيان الذي الذي الوابه سفسطه ولذا انكره المتكلمين النقاد
منهم الامام وذا القريحه الوقاد وقالوا ان كل ما يوجد يوجد في نفس الامر وكل

ما يعدم

ما بعدم بعدم عنها والتجددات والتعاقبات الواقعة في العالم تجددات واقعية دهرية فالكائنات كانت معدومة في نفس الامر دهاني الواقع ثم يوجد فيها فيحتمل امر ممتد في طرف منه العدم وفي طرف منه الوجود ثم العدم بالمخفية العدم عن الواقع وهذا راي سديد منخول عن التغليطات والسفسطيات ويحكم به الفطرة الوقادة ويقضي به الضرورة النقادة لا يحوم حوله شائبة من البطلان ولا يمسه طائف من اهل الحرمان ولا يعلم شعر ان المعروض بالذات للقبلية الانفكاكية المخالفة للقبلية الزمانية موجود به الفطرة السليمة ويقضي به الضرورة القويمة اما بلعك عن الفلاسفة الماهرين المتفلسفة الكاملين ابانة انية الزمان واقتناص حقيقته ثبوت هذه القبلية للاشياء في نفس الامر وان لها معروض بالذات هو الزمان ولما كانت الموجودات كلها في نفس الامر موجودة دفعة من واحدة من دون تقدم وتاخر وتجدد وتعاقب وثبوت ولحوق فلا تقدم بهذا الوجه لبعضها على بعض والانفكاك لشيء منها عن الاخر في نفس الامر فقد صار الحكم بالاتصاف بالقبلية والبعدية من الاوهام الاختراعية المخالفة لما الامر في نفسه عليه الا باعتبار غيبوبة بعض عن بعض اخر اخر وهذا المعنى قد اشترك فيه المتصلات برمتها والمقدرات باسرها والمتمكنات بجملتها وهذا لا يورث القبلية الانفكاكية واذا كان الزمان بجميع اجزائه قد يا موجودا في نفس الامر من دون سبق ولحوق فالاتصاف بالقبلية والبعدية اين هو والتجدد وعدم القرار اللذان للزمان بالذات اي معنى لهما فان الطرف الذي وجد فيه الزمان لا يحتمل الفوت ولا التجدد وليس له طرف اخر يتجدد فيها من سبيل اخر لم يخف على متورع ولا بائع حد الخاصة ان الزمان بزعم

الزمان ويبقى موجودا الى زمان في معنى للمرور ولم كان للزمان سعته تارة وبعدية اخرى

بحال هذا المرور بسبب بحركة الزماني عن الزمان ولا تحركة الزمان عن الزمان في وهذا المرور

بل تقدم الزمان وبقاء الزماني فهذا العدم الطارى على هذا الزمان الذي امرا ما مسبوقية

عن الزمان اللاحق فهذه العبسوتية كانت من قبل ومع الزماني امارولم يكن مارادوكان

لا يصح الحكم بمرور ذلك الزمان ولا بمقارنته لزمان بعده فاذن هذا العدم الذي

به مرور الزمان عن الزماني ومقارنته الاول وجودية انضاما بالقضي تميزه الشخص

كما هو مال النظر فح حاصل المقدمة الثانية غير قابلة للمنع ح فتامل ثم كلام المحشي

رح شئ اخراذ ليس حاصل هذا الجواب ما فهم المحشي رح وكيف يمنع ان المحقق

قدس سره توقف الصفة الموجودة فرع وجود الموصوف وقد صرح في المقصد

الخامس ان قيام الصفة الموجودة بما ليس بموجود سفسطة والوجود عنده لا العقل

بدون التعين نعم في الموقف الثالث والرابع ان تشخص الحال منحصر

المحل بل حاصل هذا الجواب ما افاده المحشي رح بقوله بل الجواب ان يقال

كما اشار اليه بقوله ويمكن حمل هذا الجواب على ذلك وماله انا لا نسلم توقف

انضمام التعين على امتياز الموصوف بل قد يكون مع امتياز الموصوف كما في

انضمام الفصل الى الجنس فان الانضمام قد يكون لصفة موجودة بوجود مغاير

للمنضم اليه وقد يكون متحدا مع المنضم اليه كانضمام الفصل الى الجنس وانضمام

التعين من القبيل الثاني دون الاول واطلاق الانضمام على ما يعم انضمام

الفصل الى الجنس غير عزيز فافهم وكن من الشاكرين قوله التعين ليس من

الممكنات اه هذا عجيب فان الجزء العقلي عند القائل بوجود الكلي الطبيعي

موجود الكل

موجود الكل مجعول بجعليه فكيف لايكون ممكنا والا لخرج الاجناس والفصول عن الامكان واما عنده فبالثاني في الوجود فالموجود التعين فكيف لايكون ممكنا وحصر الممكنات في المقولات العشر عند الحكماء الحصر بين المعلولات العشر بان يكون المقولات ذاتية لما تحتها لا الواقع اصول الفلاسفة الصح كما قد عرفت قوله لاستلزام التركيب الفعلي التركيب الخارجي عند هم اه القول بالاستلزام مواخذ بالتصحيح عن المتكلمين لكن الامر سهل لان ذاتية المقولات كما يصدق عليه مما ينكرها المتكلمون قطعا قوله الثاني يحصل بالوجود الحقيقي اه قال في الحاشية قد سبق ان الوجود الحقيقي للممكن واجب الذاته قائما بالممكن لا على وجه الانضمام ولا على وجه الانتزاع والحق التعين الحقيقي اي ما به التعين ليس جزءا خارجيا للممكن ولا جزءا ذهنيا لما لا يسبق مرة بعده اخرى ولا وصفا قائما به لا على وجه الانضمام ولا على وجه الانتزاع كما حققنا في الوجود بلا تفاوت فالتعين الحقيقي متعين بنفسه قائم بذاته كما ان الوجود الحقيقي موجود بنفسه واجب لذاته وبالجملة الوجود والتعين مفهومان انتزاعيان ومنشاء هما وحقيقتهما ذات واحدة موجودة ومتعينة بنفسها فتامل جدا فانه اصل المعرفة واساس الحكمة وبه تظهر المطالب العالية انتهى وقد عرفت انت فيما سبق ان هذا الراي باطل لا يصح تعين الاشخاص المختلفة والمهيات المختلفة بامر واحد ذاتا واعتبارا قوله لان ثبوت الذاتي للذات اه اشارة الى وجه عدم لزوم نفي رر وجودية التعين مع اتحاده مع الذات جعلا ووجودا من الدليل الاول

ولتقريره ان الوجود بهذا الوجه لا يتوقف على تميز الذات وتعينه لانه ذاتي للمنحصر
على هذا التقدير وثبوت الذاتيات لا يتوقف على تميز الذات ونفسها والتسلسل
انما هو في الامور الموجودة اه اشارة الى عدم لزومه من الدليل الثاني تقريره ان
التسلسل انما يمتنع في الامور الموجودة المتميزة كل منها عن صاحبه بوجودات
مرتبة والاجزاء العقلية ليست موجودة مرتبة وتعبير عن الاجزاء العقلية بالامور الاعتبارية
اما لان تميزها في اعتبار العقل او بناء على زعمه ان الجزء العقلي يمتنع الوجود في الخارج
والحق في الوجه ان يقال لا تسلسل لان التعين متعين بنفسه فليس له تعين اخر
قوله المصراح فاذن النزاع لفظي قيل هذا صلح من غير تراضي الطرفين لان
المتكلمين لا يقولون لوجودية التعين على الوجه المذكور فتامل فيه قوله الشارح المحقق
قدس سره فان الحكماء يدعون ان التعين موجود على انه عين الماهية اه اعلم ان
تدبار الفلاسفة من المحققين الاشراقيين والشيخ المقتول من المتاخرين
قائلون لوجودية التعين بمعنى ما به التعين انما يكون منشأ ومصداقا للامتياز وعينيته
للمتشخصة مغاير لكن لا كما ان التعين متعين بنفسه مغاير للماهية متحد معها ذاتا ووجودا
وجعلا لان اتحاد الاثنين باطل عندهم مطلقا لا يصح ان يتفوه به عاقل ولا كما زعم
الشارح المحقق قدس سره في هذا الكتاب وفي حواشي شرح المطالع وان كان
قد رجع عنه على ما يظهر عن بعض رسائله قدس سره من ان الوجود هو بسيط
بالغة عن الشركة متميزة بنفسها والماهيات الكلية غير موجودة بل على ما حققنا ان
الماهية نفسها ما به الامتياز كما انها نفسها ما به الاشتراك واما جمهور متاخرين
المتفلسفة فيسلكون في امر التعين والوجود مسلكا معوجا لا يهتدون الى

منازل

المقصد الثاني عشر

منازل المطلوب مرشدا ودليلا المقصد الثاني عشر قوله المصنف رح قال الحكماء
الذاهبون الى كون التعين امرا موجودا والتعين ان علل بالماهية اه قد حرر
المصنف رح هذه المسئلة في علة التعين انه ان كان نفس الماهية بوسطة او بلا وسط
فالنوع منحصر في شخص واحد وان لم يكن معللا بها فمعلل بالمادة وعلى هذا فالتعين
امر مغاير للمادة بل هو امر به تمتاز الماهية معلل بالمادة والشارح قدس سره بنى الكلام
على كون التعين وجوديا بالانظر لذلك وجه فان التعين لو كان عدميا فلا بد لثبوته
من علة ايضا فيجري الكلام فيه فقال بعضهم ان المادة مناط الامتياز في الكلي
المتكثر الافراد فح صار التعين هو المادة وزعموا ان متعينة بنفسها وغيرها من الماديات
متعينة بالمادة وفساد هذا واضح فانه لا بد ح من تعدد المواد حسب تعدد
الاشخاص فيلزم تعدد الهيوليات عند ورود الفصل وسيجي ان شاء الله تعالى
في المخلص رح في مثله ومع قطع النظر عن ذلك فلا شك في ان المادة
حقيقتها كلية صالحة الاشتراك بين الكثير فلا بد عند تعينها من امر متميز فهذا
الامر اما نفس ماهية المادة فتلك الماهية لنفسها تابعة الامتياز واذا جاز هذا في
ماهية المادة فليجز مثلها في سائر الماهيات ولا يحتاج في الماهية المتكثرة الا
فراد الى مادة يكون مناط واما غيرها فيجي الشقوق من كونه وصفا او مباينا
او محلا وعلى الاخير يجي التسلسل والا ولان ايضا باطل مع ان مثلهما على تقدير
صحتهما يمكن القول في كل ماهية فلا يحتاج في تكثر الافراد الى المادة واذا تاملت
فيما ذكرنا وجدت القول بان المواد متخالفة بالحقيقة فلا يحتاج فيما تحت القهار
الى مادة اخرى اذ نوع كل مادة منحصرة في شخص واحد فلا يحتاج الى مميز زائد غير مجده

فافهم ثم ان الفلاسفة من المشائين استدلوا على هذا المطلب بان الكلي المتكثر الا
فراد ليس بعينها وتميز افرادها بنفس الماهية ولوازمها لان الماهية مشتركة وما به
الاشتراك فالتميز بامور مضافة فتمكن ان يزول تلك الامور عن الماهية فقبها
قوة واستعداد الفوة من لواحق المادة وهذا لو تم فانما يدل على لزوم المادة للكلي
المتكثر الافراد لا يدل على ان مناط التعين ومصداقه هو المادة بل لا يدل على العلية
ايضا فتامل يا ملا صادق ثم على ما حرر المصرح الحاصل ان من الماهيات ما يكون علة
لتشخصها فلينحصر في فرد واحد ومنها ما لا يكون علة فح لا بد من مداخلة المادة فان كان
في مواد كثيرة به تتكثر افرادها ولا ينحصر في فرد قلنا ان ننظر فيه فنقول علية الماهية للتشخص
غير معقول على ما حسب المصرح لان التشخص عنده متحد مع الماهية ذاتا ووجودا فكيف
يستقيم العلية وهل هذا الا كان يقال الجنس قد يكون علة للفصل كيف والعلية تقتضي
المغايرة بين العلة والمعلول ذاتا ووجودا ضرورة تقدم العلة على المعلول وكذا
لا يستقيم ايضا على ما اختاره الفارابي وتبعه غير واحد من المحققين كالمحقق الدواني
رحمه الله تعالى واختاره المحشي رح من ان التشخص بنحو الوجود كيف يستقيم
وعلة نحو وجود الممكن لا يكون نفسه فلا يكون علة لتشخصه ثم ان الفلاسفة
يدعون حين اثباته ان التشخص نفس ذاته تعالى ان العلة يجب تقدمها على
المعلول بالتشخص واذا كان الامر كذلك كيف يكون الماهية علة لتشخصها ثم
انه من الفطريات ان نسبة الكلي الى جميع اشخاصه على السواء والعلة لا تكون
متساوية النسبة الى المعلول وغيره فتامل فيه وقد قرر البعض هذه المسئلة
بوجه اخر هو ان المراد بكون التشخص بنفس الماهية انه ليس من جهة المادة كما قوله

يقال هذا

نقال هذا الشيء قايم بنفسه اي ليس قايما بالغير وح فالحاصل ان الماهية التي لا يكون
تشخصها من جهة المادة بل بنفس اضافة الوجود اليها يجب انحصارها في فرد لانه
ح يصير التشخص من لوازم موجود الماهية واذا لم يكف اضافة الوجود للتشخص
معين فهذا التشخص من العوارض المفارقة فلابد ح من مادة لان العوارض المفارقة
لا تحصل لشيء الا من قوة واستعداد على هذا لا ينطبق المذكور في المتن الا ان
يقال انه من مخترعات الشارحين ثم اعلم انه يمكن على ما قررنا سابقا من ان
الماهية المرسلة موجودة بوجود الهي من دون توقف على التعين اصلا وان
كان وجودها متعينة لا زماله واذا كان لها ذات مغايرة للمتعينة باعتبار وكذا وجودها
مغاير لوجودها بد لانه ثبوت احكام لها من دون ثبوتها للمتعينة فلو لم يكن ذاتها
مغايرة لذات المتعينة ووجودها لوجودها لم يصح ثبوت حكم لها دون المتعينة
لان ثبوت اتحاد في الوجود ولو بالعرض تحاذن فهذا ان لك ان المرسلة
مغايرة ذاتا ووجودا للمتعينة من التغاير بحيث لا يسري احكام الاولى الى الثانية
واذا كان الامر كذلك فح يجوز ان يكون المرسلة علة للتعين الذي هو الماهية ويكون متقدمة
عليها بالوجود الذي هو وجود مطلق واما توهم العلة يجب تقدمها بالتعين على المعلول
ان اريد به التعين الشخصي فغير مسلم وان اريد به التعين الذي متمايز به الماهية
المرسلة في حد نفسها عما يغايرها من الماهيات فمسلم لكن لا يلزم ح الا تقدم
الماهية الممتازة عن الماهيات الاخر على تشخص مباد لتعينه ولا استحالة فيه
واما ان نسبة الكلي الى جميع الافراد على السواء فان اريد به استواء النسبة
في الصدق بعد وجود الافراد فمسلم لكن هذا التساوي لا ينافي العلية فان

العلية لا تكون مساوي النسبة بالافاضة والافادة وان اريد استواء النسبة
في الافاضة فممنوع وليس ضروريا ولا مبرهنا عليه ثم قد بان لك ما وضح الطريق
صحة علية الحقيقة المرسلة للحقيقة المتعينة التي هي التعين باعتبار لكن العلية
على هذا الوجه لا تقتضي الانحصار في فرد لجواز ان يكون علة للمتعينين معا او
بواسطة احدهما الاخرى وانما يلزم الانحصار لو كانت العلية لان يتصف بهذا
التعين في اتحاد الوجود وح ينافيه استواء نسبة الكلي الى جميع الافراد
في الصدق كما هو ظاهر هذا ان لم تقبله العقل المتوسط لعجزه عن تصديق
الا انه الاشتراك لقصر نايه الامتياز وعن ادراك الفرق بين المرسلة
والمتعينة على ما هو عليه فلا يلتفت اليه وكن من المومنين ؛ قوله
ان المحقق قدس سره كان حلول الشيء في الماهية اه هذا الظاهر غير مستقيم
فان فرعية الحلول لتعين المحل لا يستلزم عدم احتياج تعين المحل الى الحال
ولا يظهر لزوم الدور فالمناسب ان يرجع الضمير الى ما يحل يعني ان ما يحل
في الماهية فرع لتعينها فلو كان المحل محتاجا في تعينها الى ما يحل يلزم الدور لكن
فيه ان فرعية وجود الحال مطلقا من حيث التشخص والماهية ممنوعة في
كل حال فلم لا يجوز ان من الاحوال ما يكون تشخصه فرعا لتشخص المحل ويكون
ماهيته علة لتشخص المحل كما يقولون في تشخص الهيولى وتشخص الحركة بالنسبة
الى الصورة والزمان ولا استحالة في كون الماهية الكلية علة للتشخص وانما
الاستحالة في ان يكون الشيء الكلي بانضمامها تشخصا قوله الحلول كما يقتضي كما
تعين المحل كذلك يقتضي تعين الحال اه فيه انه لا ضير في ان يكون الحلول فرعا

معلولا

معلول التعين المحل والحال جميعا لكن تعين المحل علة لتعين الحال ولا يلزم من معلولية الحلول التعين الحال الدور **قوله** ويستلزم تعين الحال استلزام المعلول للعلة انت تعلم ان المحشي رح كانه ومل تقدم ما هي سابقا من ان الانصاف الانضمامي فرع للحاشيتين فان الحلول هو الانصاف **قوله** وان كان وصفا اعتباريا اه هذا الشق لا انصور فان الشيخ المحقق قدس سره قد بنى الكلام على ان التعين امر موجود **قوله** والتحقيق ان نحو الوجود منشا التعين اه يعني ان مناط التعين على نحو الوجود ووجود الحوال وجود رابطي متوقف على المحال فكذا تعيناتها متوقفة على تعينات المحال واما وجود المحال فليست رابطة بالقياس الى الحوال فلا تتوقف تعيناتها على تعينات الحوال وقد نقل منها حاشية هي قوله التعين لا يعقل بالمهية من حيث هي هي بل المهية من حيث الوجود فانها من حيث هي لا تقتضي شيئا على ما يشهد به الضرورة كيف والآثار انما تترتب على الموجود فبالجملة منشا التعين هو نحو الوجود سواء كان ذلك الوجود من قبيل وجود الشيء في نفسه وهو ظاهر في المادة والمجرد وغيرها او من قبيل وجود الشيء لغيره وهو في المفترق بها ويرجع هذا ان الوجود دال الى الوجود حقيقي القائم بنفسه الواجب لذاته انتهى وانت لا يذهب عليك ان علية المهية من حيث الوجود للتعين لا يصح الا اذا لم يكن الوجود والتعين متساويين كما بينا نحن ان المهية المرسلة موجودة بوجود مطلق متقدم على الاشخاص منزهة الاحكام وان كانت الاشخاص نفس المهية المتميزة ولا يرتضي به المحشي رح كما يظهر من حكمه بمباينة الوجود الشخص ثم القول

بان مبنا کالتعین نحو الوجود الخ یعنی ان علیة المهیة من الوجود فانه وکان منشاء التشخص نحو الوجود لا بالا بمعنی التعین الامتیاز فلو کانت المهیة من حیث الوجود علته لتشخصها یلزم تقدمها من حیث الوجود علی نحو وجودها الا ان یقال المراد بنحو الوجود الوجود الفرد الی دیالمهیة من حیث الوجود المهیة الموجودة بالوجود المطلق کما قررنا من قبل واما قوله ویرجع بذلک الوجود الخ فقد عرفت ما فیه فلا نعیده **قوله** ثم ینفی الکلام فی کون العقول غیر مادی بهذا المعنی یعنی ان دلایلهم لو تمت لزم منها کون العقول موجودة لا فی محل وغیر قابلة الاشارة فقد لزم ان لا یکون لها مادة اصلا لکن ینفی الکلام علی تلک الدلایل کما هو مسطور فی موضعه فی کتب القوم ولیس فیها کلام الا بعد ثبوت ما ادعوا **قوله** وکذلک قیل ان کلامهم فی اثبات العقول شبیه کلام الصوفیة الکرام ان اول ما ظهر النفس الرحمانی العماء وهو حقیقة الحقایق جامعة لجمیع الحقایق ثم ظهر فیه الملایکة المهیمة الذین قد هاموا فی مشاهدة جمال الخالق ولیس لهم شعور بانفسهم ولا بالعالم وانما لهم المشاهدة علی الدوام ثم خلق فیه العقل الاول تدارج فیه ما یکون من ابتداء خلق العالم الی یوم القیمة الی ان یذبح الموت وهو المعبر عنه فی الحدیث بالقلم وهو اکرم الخلق عند الله سبحانه ثم خلق النفس الکلی التی قد افاض علیه العقل ما اودع ایاه علی التفصیل فیظهر فی العالم علی حسبه وهی المعبر عنه فی الحدیث الشریف والقرآن العظیم باللوح ثم خلق الطبیعة السارية فی اعیان العالم التی بها یظهر منها الآثار والاحکام فی العالم وخلق الهباء الذی فیه استعداد ظهور الصور

داءما

واقل ما تقبله صورة الامتداد الجسماني فخلق العرش الذي هو مستوى الرحمن
بلا كيف وخلق حملة العرش ثم الكرسي الذي هو مستوى الرحيم بلا كيف ولظهر
منه الرحمة والغضب وخلق ملائكة موكلة بهما ثم خلق الفلك الاطلس
وجعل فيه بروجا وخلق الملائكة الموكلة بها ثم خلق فلك المنازل وخلق
الملائكة الموكلة به ثم خلق العناصر وخلق الملائكة واول ما خلق منه الهواء
فخلق الماء والارض وتكونت النار من الهواء فتكونت من هذه الطبائع
الاربع المركبات واول ما خلق منها الافلاك السبعة فقد الكلى منها خلاء العا
لم وتكونت الملائكة لعدد لا يعلمه الا الله تعالى في السموات والارضين
وتكونت الجنة فوق السموات وجهنم من تحت الى اسفل السافلين
هذا عرض عريض لاصحابه المقام ومن شاء الاطلاع عليه فليرجع الى الفتوحات
المكية لخاتم الولاية المحمدية الشيخ الاكبر قدس سره واذاقنا ما اذاقه واذا
عرفت هذا فاعلم انه اين كلام الفلاسفة من هذا الرأي الشريف المؤيد
بالنصوص الموحاة الى الرسل الكرام صلوات الله وسلامه عليهم لا سيما
على سيدهم وخاتمهم وعلى آله واصحابه واتباعه باحسان ولم يظهر الى
الان وجه المناسبة بين كلام الفلاسفة وكلام هؤلاء الكرام والله اعلم
بحقيقة الحال قوله ولا يبعد ان يقال العقل الاول هو الصادر الاول
اه يريد اقامة الحجة على ان العقول غير مادية وليس لها محل اصلا ويبني
الكلام على ان الصادر الاول لا محل له والا لم يكن صادرا اوليا وكذا العقل
الذي يزعم انه الاخير ويحصل في الحاشية وقال الصادر في المرتبة هو العقل

الثاني ليس الصادر الاول هو العقل الاول محالا له مثلا الا ... رعندهم ان النبي
لا يكون فاعلا النبي وقابلا له معا والحاصل ان العقل في السلسلة الطولية
فاعل فلا يكون قابلا وانت لا يذهب عليك ما فيه فانه غلط باشتراك
الاسم لان القابلية المنافية للفاعلية بمعنى القوة الاستعدادية التي هي بالافعال
التجددية لا بمعنى مطلق الموصوفية والذي يلزم كون القابل بمعنى الموصوف
فاعلا ولا استحالة فيه ولزوم كون المستعد فاعلا ممنوع فتدبر قوله حتى قال
بعض ارباب الذوق والشهود اذ قال ارباب الكشف قدس اسرارهم ان
النفس الناطقة تتعلق بالبدن لتحصيل كمالاتها التي خلقت لاجلها فيحصل لها
بهذا البدن اختلاف وملكات فاضلة اورديئة ولتلك الملكات صور
في عالم المثال باقية وهي جواهر لطيفة من جواهر هذا العالم واذا طرء الموت والفصل
النفس عن البدن تتعلق ببدن مناسب لتلك الملكات شريف او
خسيس على حسب الاعمال المكتسبة بهذا البدن مع هذا النفس في حضرة
من الحضرات فيشاهد الملكين بجسمانية مسائلا انه عن العقايد ويجعل صورة
رسول الله صلى الله عليه وسلم مشهودة له سائلا ان انه من هو فان اجاب على
ما هو الحق وسع له تلك الحفرة ويجعل صور تلك حورا وقصورا وغير ذلك في
جنات فيتلذذ ويتنعم فيها الى الحشر وان لم يجب على ما هو عليه يضيق عليه تلك الحفرة
ويؤذي بانواع العقابات بتلك الصور الخبيثة وهي عقارب وحيات
ونيران كما اخبر به الشريعة الحقة وهذا قول حق وكلام صدق وليس فيه ان تنتشر
النفس بذلك البدن المثالي وقد سمعت بعض من اظنه من من ارباب المشاهدة

واذ عنه

واذعنه من اصحابه لكاشفته ادام الله تعالى فيوضه ان للنفس الناطقة
تعلقا خاصا لا العلم كنهه الا من اختاره الله تعالى بالكشف والشهود بالروح
الحيواني الذي هو جسم لطيف ولطيفة من لطائف الرب سار في البدن
وان طرء الموت خرج هذا الروح الحيواني من البدن الكثيف ويسري في ذلك
المثالي فيلقي هذا في حفرة الى آخر ما مر وح اذا احتج الى القول بان البدن المتعلق
له يدخل في تشخص النفس يعني ان يكون هو الروح الحيواني فانه لا ينفك
عنه النفس الناطقة ولا حاجة الى التكلف الذي ارتكبه المحشي ره قوله
وبالجملة النفس يتعلق بما يبقى في البدن تمام العمر اه قال في الحاشية ما يبقى
تمام العمر هو مادة التشخص اذ هي مادة متعينة بعينها بالصورة والاعراض المتواردة
عليها ويندفع الاشكال المشهور في الحركة الكمية وقد حققنا في حاشيته
لشرح الهياكل النور ولم يصل الى تلك حتى ينظر ماذا قال فيها واقول انه لا يندفع
الاشكال ببقاء مادة التشخص فانه ان اريد بالمادة المادة الثانية فمن
البين ان تلك المادة باقية على مقدارها وقد انضم اليها مادة اخرى من الاجزاء
الغذائية لها مقدار فيحصل مجموع المقدارين مجتمعة فليس هناك الا اجزاء ذات
مقدارات كانت متفرقة ولم ينعدم مقدار كان اولا ولم يحدث مقدار
متجدد وان اريد بها الهيولى بنفس الهيولى المشتركة الباقية ليست في
متحركة والا يصح القول بان النبات ينمو كما يصح القول بان الحيوان ينمو لان
الباقي حقيقة موجود فيهما بل الكائنات الهيولى باقية فانما هي مع تغيرها
المستفاد من تسمية البدن مدة العمر فيجيء الكلام بان تلك الهيولى باقية على

مقدارها وتوارد الصور عليها بادة غذائية ولا عدم لمقدار ولا تجدد فيه فتدبر اي باحدهما
لا على التعين اي لا باحدهما على التعين والا يلزم انعدام النفس بعد المفارقة
كذا في الحاشية **قوله** امتياز النفس عن غيره بعد امفارقته اه فالبدن من قبيل
العلة المعدة للامتياز وامتياز النفس قد حصلت لها بنفسها او بامر اخر وفيه
الكلام فتدبر **قوله** ولو كان امتياز الاعمال اه قد عرفت ان كون الامتياز والتعين بصور
الاعمال لا يظهر من كلامهم قدس اسرارهم وبعد التسليم لا يرد ما اورد وهذا امسلك لانه يمكن
ان يقال ان امتياز نفوس الصبيان لصور اعمال علم الله سبحانه انهم يعلمون بها لو بقوا
احيا الى وقت التكليف وقد صح عن ابي هريرة رضي الله تعالى واختار الشيخ
الاكبر رح انه يرسل اليهم يوم القيمة نار يوم القيمة فيومرون بالدخول فيه فمن كان في علمه
تعالى بحيث لو كان حيا كان مومنا مطيعا يدخله ويا تمرد فيصير تلك النار بردا
سلاما عليه فيدخل الجنة ومن كان في علمه تعالى بحيث لو بقي حيا كان شقيا لا يدخله
فيدخل الجحيم **قوله** فللمادة العنصرية تعين بالذات مستندا الى ما بها بها هذا محالف
لاصولهم فان تعين الهيولى معلوله للصورة بما هي صورة فكيف يكون مستندا الى الجهة
الا ان يقال ان مصداق التعين نفس ذات الهيولى وهذا لا ينافي كونه معللا
بالصورة وح يتوجه اليه بامر الاشارة اليه من قبل ان نفس جهة الهيولى صالحة
الاشتراك وبالتعين قد امتنعت عن الاشتراك فلو كان مصداق التعين
نفس جهتها لزم كون ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز وبعد تجويز هذا ما الكلي
المنكثر الافراد والكلي المنحصر في فرد امرهما واحد في كون التعين نفس الجهة
كما مر من التحقيق وهذه التعينات منشاء التعينات الاشخاص فان

قلت اذا

قلت اذا كانت التعينات بالعرض لم يورث في الهيولى تعددا ذاتيا قلت
يورث في افراد الماهية الحالة فيها التعدد ذاتيا قلت هذه التعينات انما
كانت عرضية لما انها حصلت لما انها بعد تعين الهيولى فلم يورث التعدد
الذاتي في شخص هويتها لكنها معتبرة في قوام الاشخاص الحالة فيها فصار هذا العرض
في الهيولى مورثا التعدد الذاتي في الاشخاص الحالة فتدبر فيه **قوله** كما ان
التعين الاول منشأ التعين العوارض اللاحقة لها وهذا ينبغي ان يكون
هذه العوارض مختلفة بالماهية وكل ماهية منها ينحصر في شخص لان المادة اياها
انما تشخصت من حيث انها واحدة فلا يكون منشأ للتعدد والكثرة
فتامل **قوله** وبهذا يندفع اعتراض المصرح اه وجه الدفع ظاهر فان التعين
الذاتي للشيء لا يكون من جهة المحال الا في المادة ولا في غير المادة انما تسبب
من المحال تعينها ولا يلزم من جواز عروض التعين العرضي للمادة من جهة المحال
عروض التعين الذاتي للماهيات **قوله** كما قال قيل ان هذا الجواب ينافي
ما ذهبوا اليه اه وجه المنافاة ان القول بان تعدد الاشخاص من جهة تعدد
المواد يقتضي ان تغاير مادة كل شخص من العناصر لمادة شخص اخر وهو ينافي
اتحاد مادة العناصر وجه الدفع ان المراد باتحاد المادة للعناصر اتحاد تشخصها
الذي لها بالذات والتعدد الذي يدعى ههنا اعم مما بالذات وبالعرض
وينافي ما ذكره في اصل الدليل اه وجه الاندفاع ان الذي ذكر في اصل
الدليل هو ان التعين الذاتي للحال فرع التعين الذاتي للمحل والذي
يدل ههنا ان التعين العرضي للمادة من جهة الاعراض الحالة **قوله** كما يقال

لو كان تعدد القابل معللا اه وجه اندفاعه ان غاية ما لزم عدم التناهي في تعينها
العرضية ولا استحالة فيه قوله والتدام الجسم بالكلية بالتفريق وجه اللزوم
انه يتعدد تشخص الاتصال الجوهري بالتفريق فيلزم تعدد تشخص الهيولى
لكون تعدد الاشخاص من جهة تعدد المادة والوحدة والكثرة الشخصيتان
لا يتواردان على موضوع فح بذلك الاتصال لان حاذهان من ثم العدم
وكذا مادتها فيلزم انعدام تشخص الاتصال الذي كان من قبل وكذا مادته
فيلزم الانعدام بالكلية ووجه الاندفاع ان تعدد الاتصال بالشخص انما
يقتضي تعدد المواد ولو بالعرض والكثرة الشخصية بالعرضية لا ينافي الوحدة
الشخصية الذاتية وكذا يصح تو ارد الوحدة الشخصية العرضية على موضوع واحد
فافهم فهيته الشيء تقائم بنفسه من حيث انها موجودة اه لا يذهب عليك
ان الوجود الحقيقي مصداق التعين كما تقرر والوجود المصدري ليس في شيء
ونسبته للتعين غير بين ولا مبين فح لا يلزم الا كون الماهية القائمة بنفسها من حيث
موجوديتها مصداق التعين ولا يلزم منه الانحصار في فرد لم لا يجوز ان يكون
في انحاء الوجودات مصداق للتعينات واذا كانت هي نفسها مشتركة
بناء على تجويز ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز ولو لم تجوز هذا لم يصح
كون الماهية من حيث الموجودية منشاء للتعين ولو تعين فرد واحد ضرورة
ان الماهية المرسلة الموجودة بوجود الهي مشتركة قطعا وقد اعترف به المحشي
ره الفم فلا يكون هي من حيث الموجودية منشاء الامتياز بل يحتاج الى
اه مر زايد قوله وا ما الامر المباين من الشيء فنسبته الى ذلك الشيء وغيره سواء

انه تساوي نسبته المباين اليه والى غيره في افاضة التعين ممنوع كيف والفاعل
مع انه مباين وله خصوصية بمعلوليته دون غيره وتساوي نسبته في كونه مصداقا له
ولغيره من التعينات مسلم لكن غايته ما لزم منه عدم كون المباين مصداقا
للتعين والازم منه عدم كونه علة ولا كلام فيه على ما حرره المص رح والشم
المحقق قدس سره ثم ان مصداق التعين عند المحشي رح ذات الباري
عز وجل مع تساوي نسبتها الى الكل فتساوي النسبة عنده غير قادح
في المصداقية الصم ثم الحق ان علة التشخص في كل مهية سواء كانت
منحصرة في شخص او متكثرة الاشخاص انما هو الجاعل التام لانه هو المفيد
للهوية فان كانت المهية مادية يكون المادة من جملة متمماته الفيض اي مصداق
التعين والتميز نفس المهية في الماديات الوجودات الصادرة هوية بناء على
ان ما به الاختلاف نفس ما به الاتفاق فتأمل فانه مستقيم وان لم تقبله العقول
المتوسطة فاعلمه متعمق في ظلمات الاوهام قوله الشم المحقق قدس سره
لو كان تعين الشخص الذي تشاركه في نوعه وجوديا فاه انت لا يذهب
عليك ان هذا يجري بعينه فيما اذا كان التعين عدميا لان ثبوت الصفة
وان كانت عدمية تحتاج الى علة تعلية فاذا المهية فيلزم الانحصار
وان كانت المادة فالكلام في تعينها وان كان المباين فنسبته الى
الكل سواء فهذا الوجه لو تم الدل على انتفاء التعين والحق ان هذا الدليل
ينفي زيادة التعين على المهية بانتفاء المستفيق في مصداق بانه المهية
او قابلها او المباين اوامر حال وعلى الثاني فالكلام في تعينه ولا يتسلسل

بل ينتهي الى ما هو بنفسه مصداق التعيين هذا واجاز بذا في الحاشية فالمذاهب بأسرها كذلك والثالث باطل ايضا وهي مبنية على التباين والرابع ايضا باطل لان الحال يحتاج في تشخصه الى المحل فلا يكون مصداق تشخصه وقد مر الكلام في اثبات هذا المطلوب مشبعا فتذكر المرصد الثالث في الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحدوث المقصد الاول تصورها ضرورية قوله الا ترى كل عاقل اه هذا البيان يسقط ما قيل ان الكلام في التصور بالكنه وما ذكر يلزم منه التصور بوجه وان تصور وجوب الحيوانية للانسان مثلا لا يلزم منه تصور الوجوب المطلق الا بالشرطين المذكورين وهما ان يكون العام ذاتيا للخاص وان يكون الخاص متعقلا بالكنه وكلاهما ممنوعان وما يقال انها لو كانت ضرورية لما اختلف في ثبوتها واعتباريتها كذا في الحاشية وجه الاندفاع ظاهر لان الكلام في هذه المعاني للضرورية الانتزاعية ولا شك في بديهيتها وفي بداهة حصصها وكونها ذاتية لحصصها ولم يخالف احد في اعتباريتها ومن قال بثبوتها قال بثبوته منشا انتزاعها والظاهر ان تصورها نظرية لا شك في ان منشا انتزاع الوجوب نفس ذات الواجب عز مجده وتصور كنهها ممتنع بالذات فلا يمكن دعوى بديهيتها او نظريتها واما الامكان منشا انتزاعه حقائق الممكنات فدعوى بديهيتها كلها غير صحيح واما ان يدعي نظريتها كلها ان اريد بالامكان امكان الوجود الخارجي فلا بعد في نظرية جميع الحقائق الموجودة واما ان يدعي نظرية البعض وبديهية البعض وهو الظاهر وان اخذ امكان

الوجود

الوجود المطلق خارجيا اذ ذهنيا فالشق الاخير متعين واما الممتنع فمصداقه ليس
بشيء ولا ماهية له حتى يكون بديهيا او نظريا فافهم قوله ولذا اختلف في ثبوتهما
واعتباريتهما لا يصلح للاختلاف في ثبوتية منشأ الوجوب والامكان لان منشأ
الوجوب والامكان لان منشأ الاول ذات الواجب تعالى ومنشأ
الامكان الماهيات ولا شك في ثبوتهما ولا ينافي النزاع فيهما من عاقل
فتدبر قوله قلت الكلام في تعريف الوجوب ح حصة الامكان المطلق
فقد توقف على المطلق لان الامكان العام حصة منه الا انه اعم من حصة اخرى
وهو الامكان الخاص وهذه الحصة قد عرفت بالوجوب وليس فيه خفاء الا خفاء
مطلق الامكان فقد توقف مطلق الامكان على الوجوب وقد كان موقوفا
على مطلق الامكان فلزم الدور وهذا موقوف على ان هنا امكانا مطلقا
وكل من الامكان العام والخاص حصصا منه وهذا غير ظاهر بل ليس هنا
الا مفهومان ولفظ الامكان وضع بازائهما على سبيل الاشتراك اللفظي
وليس بينهما قدر مشترك يكون امكانا مطلقا فافهم قوله ومن البين ان خفاء
الحصة اه قال في الحاشية ضرورة ان الحصة هي المطلق من حيث التقييد
ولا خفاء في التقييد من حيث هو تقييد قوله والاظهر الوجوب اقرب الى
الوجود اه وانما كان هذا اظهر لان ظاهر عبارة الشارح المحقق قدس سره ان
اقربية الوجوب الى الوجود لكونه مستلزما له وبعد الامتناع للمنافاة وبعد الامكان
لا لاستلزامه الوجود لاجل الوجوب العارض وكون الاقربية بهذا الوجه موجبا
للاعرفية ما فيه نوع خفاء والذي ادعى المحشي رح الاقربية في الظهور واستلزامها

الا عرفيه حلى فيكون هذا اظهر وهذا الذي ذكرنا ما قال في الحاشية ان المفيد هو

الضرب بحسب التعقل لا بحسب التحقق قوله لان الوجوب ضرورة الوجود اه

قال في الحاشية فالوجوب فيه الوجود فقط والامتناع فيه العدم فقط و

الامكان فيه العدم والوجود معا ولا شك ان الوجود فقط والوجود والعدم

معا فكذا الواجب من الامكان والامتناع ثم الامكان قوله فيه اشارة

الى ان الوجوب الذي يطلق على هذه الخواص اه لا شك ان مفهومات

هذه الخواص انتزاعه كمفهوم الوجوب الذي هو ضرورة الوجود ومصداقها

نفس ذات الواجب عز وجل فلا يصح كون هذه الخواص منشا لانتزاع

الوجوب لنفسه وانفسها انتزاعه فلا يكون منا شي الا ان يراد بهذه

الخواص ذات تترتب عليها هذه الخواص وح يكون معنى عبارة المص

رح ان الوجوب يطلق على الوجوب لاجل ذات تترتب عليها هذه الخواص

وهذا كما ترى قوله فانه اذا كان الوجوب مقولا على الواجب اه فيه

ان ظاهر سوق كلام المص رح ينادي على ان مراده ان الوجوب يطلق

على ذات الواجب لهذه الخواص التي تقابل لها الوجوب يعني ان هذه

الخواص قد يطلق عليها الوجوب لا ان هذه الخواص منشا لانتزاع الوجوب

كما قد عرفت قوله لانا نقول مرادهم من الخاصة الاولى والثانية اه

مباه ان الاستغناء انما يكون بعينه الوجود مصداقا واقتضاء الشي

لوجوده غير معقول فالمراد بها عينيته مصداق الوجود قال في الحاشية القول

بان ذات الواجب تقتضي الوجود المطلق قول ظاهر لا نهاية على اقتضاء

الوجود

الوجود من الوجود المطلق وقد مر الطالبة وابهذا ظهر لك انه لا حاجة اه وهذا لانه
قد ظهر ان المراد بالوجوب المنشاء ولا يخفى عليك ان هذا عين التاويل
الثاني الذي ذكره قدس سره **قوله** ولا يترتب بين الخاصة الاولى والثانية
اه وهذا لان المراد بالخاصتين منشاء انتزاعها وهو ذات واحدة فلا يترتب
فيه اشارة الى ان الاولى في العبارة اه لتقدم الذات على النسبة المرتبة
عليها على النسبة المرتبة لذا في الحاشية فمن المقصود من بيان التغاير معرفته
مفاهيم هذه الخواص التي هي معروض النسبة ومعرفته نسبة التغاير وكلاهما
مقدمان على النسبة **قوله** الا ان يعني على مذهب المتكلمين وحمل العينية
اه فيحكم بعينية الاولى والثانية على مذهب المتكلمين وعينية الثالثة على
معنى حمل المواطاة كذا في الحاشية لف ونشر مرتب والثاني مصداق
الحمل الامكان بهذا المعنى علة الحاجة كما ان الوجوب بهذا المعنى علة الاستغناء
فللممكن حاجة ذاتية كما للواجب استغناء ذاتي والمراد بالاستغناء والحاجة
منشاء الاستغناء والحاجة لا انفسهما فان الوجوب والامكان لا ...
يطلقان عليهما كذا في الحاشية في كون الامكان بمعنى المصداق علة
الحاجة لنفسها او بمعنى المصداق نظر والتحقيق ان مصداق الامكان والحاجة
واحد فهذا الوجه له حاجة ذاتية فتدبر **قوله** والمراد بالخاصتين الاولتين اه
هذا مبني على ما زعموا ان عينية الوجود تنافي الاحتياج وقد مر الكلام فيه فتذكر
المقصد الثاني انما هذه الامور اعتبارية **قوله** بان المبحوث عنه هو امتناع
الوجود اه الاولى في تقرير الدليل ان يقال لو كان الامتناع وجوديا لكان صفته

المقصد الثاني

للممتنع وجوده فيلزم وجوده وضرورته استلزام وجود الصفه وجود الموصوف ولا يمكن الدعوى البداهة بكون الامتناع صفة المتخيل الوجود فان الصفه ولو كان اعتبارية تقتضي وجود الموصوف فتدبر قوله وهذا مبني على ان الامتناع حقائق متعدده وهذا كانه مكابرة والظاهر ان الجواب بتنزلي قوله وتارة بان الشيء سواد كان موجودا او معدوما اه هذا وان قبله الفاضل داعوانيه البديهية لكن يمكن فيه التشكيك بان الجسم النامي حال النمو متصف بالمقدار المخصوص فيصدق ان الصبي ذراع او ذراعان بديهية مع ان المقدار المخصوص لا وجود له حال الحركة لان فرد المقولة مما يتحرك فيه لا وجود له بحسب الخارج بل الموجود اما الفرد التدريجي المتصل على ما هو التحقيق واما التوسط بين الافراد فلا افراد فالافراد الانية او الزمانية التي العارض ذلك المتصل لا وجود لها في الخارج بل في التوهم فالمقدار الذي يتصف به المتقدر تارة بوجوده وفيه تارة بانتزاعه ولا سبيل الى دفعه الا بان المقصر ان الصفه التي يتصف بها موصوف بانضمامها اليه لا يتصف بها موجود او معدوم الا بوجود تلك الصفة فيه اما بانضمامها او بانضمام منشاء انتزاعها ولا يتصف بها بانتزاعها اصلا وهذا ضروري والجسم النامي وان لم يوجد فيه في زمان الحركة مقدار مخصوص بنفسه لكنه موجود فيه بمنشاءه فالامتناع لو كان صفة عينية ولو باعتبار بعض الافراد فالاتصاف بهذا الفرد يكون بانضمامه الى الموصوف او بانضمام منشاء الذي فيه وجوده بالقوة وليس كذلك بل الامتناع يصح الاتصاف به باعتبار انتزاع نفسه فتامل فيه قوله والا لا يكون الفرد صفة عينية اه يعني انه لو لم يستلزم اعتبارية الفرد اعتبارية

الطبيعة بل يكون

الطبيعة بل يكون الطبيعة عينيه يلزم عينية ذلك الفرد الاعتباري الذي هو معدوم
في الخارج ويلزم خلاف الفرض لان الفرد ليس الا الطبيعة المنعينة هذا اذا كانت
الطبيعة ذاتية واما اذا كانت عرضية ويكون عينية ذلك الفرد الاعتباري متصف لها
فيلزم اتصاف الفرد الاعتباري الذي هو المعدوم في الخارج بالطبيعة العرضية
العينية التي هي موجودة فيه وانت لا يذهب عليك ان عينية الطبيعة يكفي
فيها عينية بعض الافراد فلا يلزم من كون الطبيعة عينية كون الفرد الاعتباري
عينيا لجواز ان يكون عينية الطبيعة لعينية فرد اخر ولا يلزم من كون الفرد الطبيعة
المنعينة وجود كل فرد من وجوده لان وجود الطبيعة اعم من وجود هذا الفرد
وذلك الفرد نعم لو كان كل فرد من افراد الطبيعة اعتبارا باللزوم اعتبارية
الطبيعة وهو غير مفيد فيما هو بصدده ثم الحكم باستلزام اعتبارية الفرد اعتبارية
الطبيعة منقوض بالدائرة فان افرادها اعتبارية كالدائرة المنتزعة من الافلاك
وكذا بالمقادير فان المقدار الذي هو جزء من المقدار المتصل او حد مشترك
بين اجزائه الوهمية اعتباري وبالكيفيات فان المراتب الضعيفة السواد
متنزعة من السواد الشديد بل بكل مهية موجودة الاشخاص فان الحصة
منها امر اعتباري كما هو معترف به ولو قيل المراد ان اعتبارية الفرد
الحقيقي غير الحصة يستلزم اعتبارية الطبيعة لا ينفع فيما هو بصدده اذ يجوز
ان يكون حقيقة الامتناع صفة عينية ويكون الامتناع العارض للموجود
فردا عينيا وامتناع الوجود حصة اعتبارية مع انه ينقض الدليل ح فافهم قال
في الحاشية يمكن بيانها على النمط كلية الاولى ان عينية الطبيعة يستلزم عينية

الفرد سواء كانت الطبيعة ذاتية او عرضية اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لو لم
يكن يلزم عروض الموجود للمعدوم والثاني عينية الفرد يستلزم عينية الطبيعة
اذا كانت الطبيعة ذاتية ولا يستلزم عينيتها اذا كانت عرضية وذلك
ظاهر والثالثة ان اعتبارية الطبيعة لا يستلزم اعتبارية الفرد اذا كانت
عرضية وذلك الفرد ظاهر والرابعة ان اعتبارية الفرد يستلزم اعتبارية
الطبيعة سواء كانت الطبيعة ذاتية او عرضية كما ذكرنا انتهى وانت قد وقفت
على مأخذ القضايا الاولى والرابعة **قوله** والامتناع بمعنى مصداق الحمل امور
متعددة بعضها عينية وبعضها اعتبارية وهذا لان مصداق امتناع العدم امر عيني ومصداق
امتناع الوجود امر معدوم والمراد بالاعتباري في قوله وبعضها اعتبارية الاختراعي
المحض فتامل **قوله** والا فلا حاجة الى ابطال كون الوجوب الذي هو وصف قائم
اه عدم الحاجة مسلم لان القيام بالغير يستدعي الاحتياج اليه والوجوب بالذات
ينافيه لكن تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر **قوله** اي في صورة
كونه واجبا قائما بالغير لانه على هذا التقدير ممكن الوجود في نفسه وقد صار الواجب
واجبا به فاولى ان يكون الواجب ممكنا **قوله** ما لم يجب لم يوجد فالوجوب
على تقدير امكانه وجوب بالغير ولهذا الوجوب اخر فيتسلسل وهذا موقوف
على ان الوجوب بالغير والوجوب بالذات متحدان بالحقيقة حتى يلزم من
وجودية احدهما وجودية الاخر ويلزم التسلسل بناء على ان الاتصاف
بالصفة العينية لا يكون الا بوجودها فيه لكن لا حرج فيه لبديهية اتحاد حقيقة
الوجوب ولا شك ان فردا منه اذا كان اعتباريا اه قد عرفت ما فيه

فتذكر

فيتذكر قوله ولا يخفى بعده لان اطلاق العينية على عدم الامتياز بحيث يكون
احدهما اعتبارا معدوما والاخر موجودا بعيد كل البعد قوله فلعل المراد ان مصداق
حمل الوجوب على الوجود نفسه وليس في اطلاق العينية على عينية المصداق بعد والحاصل
انما عدا مفهوم الوجوب يجب لقيام الوجوب واما الوجود فانما يجب بنفسه اي
يكون بنفسه مصداق حمل الواجب قوله وفيه ما فيه اي وان كان فيه ما فيه لان
الوجوب صفة فلا يمكن ان يكون بنفسه مصداق للواجب من غير اعتبار الموصوف
مصداقا لحمل الوجوب كذا في الحاشية ولا يخفى عليك ان كونه صفة انما ينافي
وجوب الوجود في نفسه لا وجوب ثبوته للموصوف ولعل المقصود ان ثبوت
المشتق للمبدا انما يكون اذا قام المبدا بنفسه واما اذا قام بغيره فلا يكفي
في صحة المشتق بل لا بد من قيام المبدا به لان احد القياسين لازم لحمل المشتق
اما القيام حقيقة او مجازا اما ان لا يكون فانما الشيء وح لو كان الوجوب القائم
بالغير واجبا لا بد من قيام وجوب اخر به فيتسلسل فتدبر فيه قوله كان مراد
المستدل بالوجوب مصداق الحمل اه فان قلت لا يصح ارادة المستدل
لان اه لان مراده بادعى اعتباريته ومصداق حمل الوجوب ذات الواجب
ولا يمكن من عاقل دعوى اعتباريتها قلت كون مصداق الوجوب ذات
الواجب انما يصح على تقدير اعتبارية الوجوب اما على تقدير ثبوتيتها فمصداق
حمل الواجب الوجود القائم بذات الواجب فالحاصل ان الوجوب
اعتباري لانه لو كان صفة عينية كان مصداق الواجبية وما به الواجبية
اولى بان يكون واجبا فللوجوب وجوب فيتسلسل وح لا توجه للجواب المذكور

قوله مع ان العلة مهنا نفس الوجوب والمعلول اتصاف الذات به اي
اتصافها بها من حيث هو غير مستقل بالمفهومية فالتغاير بين العلة والمعلول حاصل
سواء كان وجود الوصف وجوداً في نفسه او وجود الموصوف من حيث
هو مستقل بالمفهومية كذا في الحاشية وانت لا تذهب عليك ان الاتصاف
الغير المستقل انما هو في درجة الحكاية ولا يصح معلوليتها الا باعتبار مصدقه
الذي هو وجود الطبي اعني الوجود في نفسه بما انه في الموصوف فلو كان
الوجود في نفسه علة للزم علية الشيء لنفسه وان كان من حيث الوجود في
نفسه علة فهو بعينه ما قال او لا الوجود للذات والاظهر ان يقال ان الحس
بناء على ما قرره الدليل على العلية بان يقال الوجوب لو كان عينا لكان
مصداق الواجبية ومصداق الواجبية اولى بان يكون واجبا فلا يكون
ممكنا بل واجبا فله وجوب فيتسلسل وح لا شغب نعم يتقي الكلام في ان
مصداق الواجبية اولى بالوجوب كما كان يتقي المنع على تقدير اخذ العلية
فان قيل لو لم يكن مصداق الواجبية واجبا وكذا علة الواجبية لو لم يكن ذاتية
امكن زواله فيمكن ارتفاع الواجبية قلت ان اريد بامكان الزوال
امكان زواله في نفسه فمسلم لكن لا يلزم امكان ارتفاع الواجب وانما يلزم
لو كان الزوال ممكنا بالنظر الى ذات الواجب ويجوز ان يكون ذات
الواجب جاعلا له بالوجوب كما يقول به بعض المتكلمين في الوجود وان
اريد امكان الزوال بالنظر اليها فممنوع فيتراح هذا المنع بان المفصل الوجوب
بالنظر الى الذات وهذا القدر يكفي في لزوم التسلسل قوله فالاولى

الايجاب

ان يجاب بان الكلام في الوجوب المطلق الاعم اه بناء الدليل عليه لان وجوب
الوجوب وما بعده من المراتب وجوبات بالغير كذا في الحاشية وهذا لان
وجوب الصفة لا يكون وجوبا بالذات والاولى ان يقال كون وجوب وجوبا
بالذات غير لازم لتوجه المنع المذكور فلا بد من ارادة الوجوب المطلق قوله
وما ذكرتم لا يجري الا في الوجوب بالذات لان الامكان انما يقابل الوجوب
بالذات قال في الحاشية الا ان يقال التردد بين الواصل الى حد الوجوب
وبين اللاواصل اليه قوله والحق ان الوجوب بالمعنى المصدري اه المقصود
منه احقاق الحق في المقام بان المراد بالوجوب الذي ادعي اعتباريته
المصداق لهذا المفهوم فدعوى الاعتبارية غير صحيح قوله لزم تقدمه على نفسه
اه تعدد الوجوب للواجب الواحد محال بالضرورة كتعدد الوجود للموجود الواحد
كذا في الحاشية قوله لانا نقول الذات واجب بالنظر اه لعلك تقول
اذا كان الوجوب واجبا بالنظر الى الذات على وجه المعلولية فالوجوب
متاخر في الوجود عن الذات من حيث الوجوب لان الشيء ما لم يجب
لم يوجد فالذات من حيث الوجود والوجوب متقدمة وقد فرض ان الذات
انما وجب بالوجوب فلزم تقدم الشيء على نفسه قطعا قوله قلنا امكان
الملزوم يستلزم امكان اللازم اه حاصل الى الملزوم وفرق بين امكان
الشيء بالذات وبين الامكان بالنظر الى الغير والثاني يجتمع مع الامتناع
بالذات قوله بل هو نقيضه عارضه لنسبة اه كلمة بل للترقي لا الاضراب فالوجوب
من حيث هو مضاف الى الماهية يتاخر عنها بمرتبة واحدة ومن حيث انها كيفية

للنسبة متأخرة عنها بمرتبتين كذا في الحاشية منه لعني الوجوب قد يعتبر صفة للماهية وح يستقل
بالمفهومية فيكون متأخرا عنها تأخر الصفة عن الموصوف وقد يعتبر كيفية للنسبة وح
لا يكون مستقلا بل النسبة المكيفة ملحوظة مرآة لتعرف حال الطرفين وح يكون
متأخرا بمرتبتين وفيه شائبة من الخفاء فان النسبة المكيفة بالوجوب نسبة
الوجوب الى الذات وهي حكاية عن نفس تقرر الذات الواجبة فلا يكون
متأخرة لان تأخر الحكاية عبارة عن تأخر المصداق الا ترى المحقق الدواني رحمه
تعالى كيف تفصى عن الاستلزام بوجود الموضوع في قضايا محمولها الوجود فتامل
قوله فيكون متأخرا عنها بمرتبتين اه وهو ليس متأخرا عنها بالمراتب الثلث لتأخره
عن الوجود المتأخر عن معروضه وهو الماهية لانها متأخرة عن المحمول الوجود
المطلق وهو ليس متأخرا عن الماهية الخصوصية كذا في الحاشية والحق ان
الوجوب كيفية للنسبة بين الوجود والماهية الحاكية عن نفس تقرر الماهية
الواجبة فلا يكون الوجوب ولا هذه النسبة متأخرا عن الماهية فتدبر سواء كان
بعنوان المفهومية او بغير هذا العنوان اه قال في الحاشية وبالتعميم يندفع
الجواب بانه فرق بين الاعتبار اصل الفردية وبين اعتبار خصوصيتها فهذه
النسبة من حيث انه فرد للمفهوم ولا خصوصيتها جزء المجموع المفهومات متقدمة
عليه ومن حيث انها خصوصيتها خارجة عنها ومتأخرة وبانه حين اعتبار المجموع
لم يتحقق نسبة بينه وبين جزئه لان تحققها بعد اعتبار المجموع واعتبار مقابلته
بينه وبين جزئه فهي خارجة عن المجموع المتحقق قبل تحققها ومتأخرة انتهى
الجواب الاول لصاحب الافق المبين وقد اندفع بالتعميم الاول لانه اذا لم

يلاحظ

بلاحظة لعنوان المفهوم فليس هناك اعتبار الفردية حتى يكون متغيرا في الجزئية
اصل الفردية ثم فيه فساد آخر هو انا اعتبرنا جميع افراد المفهوم بخصوصياتها بحيث
لان خصوصية بخصوصها داخلة في المجموع فافهم والجواب الثاني اندفع بالتعميم
الثاني لانه لم يعتبر التحقيق قوله ويمكن الجواب عنه بان المجموع اه تفصيل هذا الجواب
ان المفهومات غير واقفة عند حد في نفس الامر وكل جملة تفرض يمكن الزيادة
عليها فالجملة التي لا يمكن الزيادة عليها مستحيلة في نفس الامر والناهي الذي يقطع
لازم للمفهومات فمفهوم جملة المفهومات بحيث لا شذ عنها مفهوم عنوان من
دون معنون فان اريد ان المعنون لمفهوم جملة المفهومات له نسبة الى جزءه
فليس له معنون اصلا حتى يكون له نسبة وان اريد بذا المفهوم الحاصل في العقل
فلست النسب جزء منها حتى يلزم المحذور وقد تقرر بذا الجواب بان هذه الجملة مستحيلة
فجاز استلزامه محالا آخر ويمكن بذا الجواب بتحمل ايراد آخر سوال مجموع المفهومات
بحيث لا شذ عنه مفهوم مفهوم وتعقبه مفهوم داخل في الجميع فتعقبه جزء له فتجاب
بان لا مجموع يصدق عليه انه مجموع المفهومات كما قررتم لكناك ان يعود ونقول
جميع المفهومات بحيث لا شذ عنه مفهوم معلوم للباري عز وجل وليس مفهوم
ما خارجا عن علمه تعالى ولا سبق ولا لحوق في العلم فهنا جملة من المفهومات
بحيث لا شذ عنه مفهوم فلها نسبة الى اجزاءه فلزم المحذور والضرر فعه مفهوم
داخل في الجميع فهو جزء منه وذلك ان نقول في الجواب انه ان اريد بهذا المجموع
مجموع المفهومات الثابتة في علم الباري عز وجل من حيث هي ثابتة فالنسبة
داخلة فيه لانها ايضا ثابتة في العلم لكن لها اعتباران احدهما باعتبار هذا الثبو

وثانيهما بما انها منتزعة عن المجموع وهذا نحو آخر من الثبوت فهاهنا ثابتة في المبدأ
خارجة عن المجموع وعارضة له وبما انها ثابتة بثبوت علمي جزء ولا متحد وفيه باعتبار
الثبوتين وان اريد به مجموع المفهومات خارجة عن العلم فليس هناك مجموع
بحيث لا يشذ عنه مفهوم بل كل جملة توجد فهي متناهية قابلة للزيادة فتأمل قوله
ننبه ان محل الخلاف هو الوجوب بمعنى مصداق الحمل اه قد بينا سابقا ان
مصداق حمل الوجوب نفس الذات لا يصلح لان يدعي عاقل اعتبارها فلا
يصلح محلا للخلاف كما لا يصلح المعنى المصدري محلا له فلا سبيل للنزاع الا الى
كونه في اللفظ قوله بناء على ان المراد منها اه لا حاجة الى هذا البناء المختص
بمذهب اتباع المشائين الزاعمين استلزام عينية الوجود الاستغناء فان
كون هذين المفهومين نسبيين بديهي قوله لرجوعهما الى نحو وجود الواجب اه
لا يلزم من هذا الا كون ما يرجعان اليه وهو المصداق وجوديا وصاحب الملخص
لا ينكره قطعا قوله الشيخ المحقق قدس سره والثاني اختلف العلماء في كونه
ثبوتيا لا شك في ان مفهوم الاستحقاق نسبي والذات التي يترتب عليها
هذا المفهوم موجود قطعا ولا يليق بحال عاقل انكار شيء منهما وكلام شارح الملخص
مبني على كون النزاع معنويا فالذي يصلح للنزاع ان كان ان هناك صفة منضمة
الى الذات تكون مصداقا للوجوب ومناطا للواجبية كالبياض للابيضية
وهذا المفهوم النسبي عنوان له اولا فهذا المفهوم انتزاعي منتزع من الذات
فالثبوتي فيها بمعنى الصفة الموجودة في الخارج المنضمة الى الموصوف
كما مر من المصرح في مبحث التعين فتذكر قوله اشارة الى ما هو الخطاء اه

وعلى قياس

وعلى قياس ما ذكرنا من المراد لا يجاب باختيار الشق الاول فان دليله لا
يقبل المنع كذا في الحاشية قوله بل لقول الدليل قائم على استحالة كونه صفته
مطلقا اه ويدل عليه القسمة العقلية اى قسمة المفهوم الى الواجب والممكن
والممتنع قسمة عقلية والضرورة الحاجة والايجاب مرتبان على هذا السلب البسيط
لا على الصاف الثبتية ضرورة انه كاف في حصولهما كذا في الحاشية وانت
لا يذهب عليك ان القسمة العقلية ليست من جهة ان الواجب ما ثبت
له مفهوم ضرورى الوجود والممتنع ما ثبت له مفهوم ضرورى العدم حتى يلزم
كون الامكان سلبا بسيطا والا اختل الحصر كيف وما هو لا شيء محض وليس
من شانه الثبتية اصلا لا يصدق عليه مفهوم ضرورى الوجود ولا مفهوم ضرورى
العدم فيكون ممكنا مع انه ممتنع بل القسمة العقلية بان المفهوم ان كان
موجودا بالضرورة فواجب وان لم يكن موجودا بالضرورة فممنوع وان كان
موجودا لا بالضرورة ولم يكن موجودا لا بالضرورة فممكن فلو كان سلب
الضرورة سلبا ثابتا لا بطل الحصر العقلي العقلي لان الحصر بين النسبة الايجابية
المكيفة بالضرورة والنسبة السلبية المكيفة بالضرورة بين النسبتين المكيفتين
باللاضرورة وكذا حصر المفهوم بين المنسوب اليه بهذه النسب فلا يجوز
العقل ارتفاع هذه النسبة المكيفة بتقدير الا ان كون الامكان سلبا
بسيطا مما يكاد يحكم البديهية قوله فان الماهية من حيث هي خالية عن
الوجوب والامتناع اه انت لا يذهب عليك ان خلوها عنهما ممنوع
فان الوجوب ضرورة الايجاب والامتناع ضرورة السلب فثبوت

العروض ممتنع في مرتبة الذات بضرورة سلبها عنها فهي ممنوعة العوارض
وثبوت الذاتيات واجب في تلك المرتبة فهي واجبة العوارض
فالماهية ممتنعة الوجود في مرتبة نفسها بضرورة سلب الوجود في المرتبة
بعدم امكان عينية الوجود وجزئيته على ما زعموا فافهم **قوله** لان ما ذكر حيث اه
تكرر الجنس مع عدم تكرر النوع سواء كان الجنس عاليا او غير عال احتمال
عقلي لو فرض تحققه لجرى فيه الاستحالة واما احتمال تكرر الفصل فيه مع عدم تكرر
النوع فغير معقول لوجوب المساواة بين الفصل والنوع كذا في الحاشية **قوله**
فههنا اربع صور اه هذا بالنظر الى تعميم النوع من الاضافي ومما هو اعم منه وتعميم الاضافي
من الحمل الاشتقاقي والحمل بالمواطاة كذا في الحاشية **قوله** كالوجود هذا هو
الذي اختاره كثير من المحققين منهم الشيخ المحقق قدس سره والمص رحمه الله
تعالى والنصير الطوسي وصاحب المحاكمات وغيرهم من ان الوجود الحقيقي
الذي به الموجودية فرد لهذا المفهوم لا انتزاعي وهذا المفهوم عرضي صادق لذلك
الفرد عين في الواجب وزائد في الممكن ووجود الواجب والممكن
متخالفان بحسب الحقيقة وتدبر فتذكر **قوله** لان الوجود مثلا لو كان عرضيا
للوجود الخاص كان الموجود عرضيا للموجود الخاص اه اراد بالموجود المطلق
مشتق الوجود المطلق وبالموجود الخاص مشتق الوجود الخاص وتقرير الدليل
ان الوجود لو كان عرضيا للوجود الخاص لكان مشتقه لمشتقه عرضيا لان
عرضية المبدا للمبدا يستلزم عرضية المشتق فيلزم ان يكون صدق
الموجود على مفهوم الموجود الخاص وعلى افراده على نمط واحد وهذا بديهي

لاستحالة

لاستحالته ولا استدل على استلزام عرضيته شيء منه عرضيته المشتق لقوله لانه لولم

يستلزم اه يعني انه لولم يستلزم عرضية المبدا لعرضية المشتق لزم صدق المشتق

العرضي كالموجود المطلق بدون صدق مشتق الفرد كالموجود الخاص ويصدق

الاول على الماهية من حيث هي فح لا يصدق الثاني عليه والانحصار الاول

عرضيا للثاني وقد فرض عدم العرضية فح لا يعرض الوجود الخاص فلا يعرض الوجود

المطلق لعدم عروضه الا في ضمن الخاص فيلزم صدق الموجود بدون قيام

الوجود المطلق يلزم صدق المشتق بدون قيام المبدا وقد يوجد في بعض النسخ

لكان الموجود عرضيا للوجود الخاص ولو صح هذه النسخة لكان معنى قوله

لا استلزام عرضية المبدا للوجود الخاص عرضية المشتق له لصدق الموجود

المطلق على الماهية من دون قيام الوجود الخاص لانه لو قام الوجود الخاص

لصدق عليه الموجود وهو احد عين واذا لم يقم الوجود الخاص لم يقم الوجود

المطلق فاذن قيام الوجود الخاص واجب فقد صدق الموجود على الماهية

وعلى الوجود القايم بها على نمط واحد والفرق بديهي وعلى هذا فالمراد

بقوله ولا يتحقق الفرق بين صدق الموجود على الوجود وبين صدقه

على ما يصدق عليه الوجود استفاده ولا يخفى ما في هذه النسخة من التكلف

في تطبيق العبارة وانت لا يذهب عليك فساد الاستدلال اما على

ما في النسخة الاولى فلانه ان اراد ان عرضية الوجود للوجود الخاص يستلزم

عرضية الموجود المشتق لمفهوم الموجود الخاص بان يصدق مفهوم الموجود على

مفهوم الموجود الخاص فذلك ممنوع وانما يلزم لو قام مبدا الموجود بمفهوم

الموجود الخاص وهو ممنوع ولا ينطبق عليه دليله المشار بقوله لانه لو لم يستلزم
ثم ان ثانيه يلزم عرضيته لما يصدق عليه الموجود الخاص لا عرضيته لمفهوم الموجود
الخاص وصدقه عليه حتى يلزم الاستحالة وان اريد ان عرضية الوجود المطلق
للوجود الخاص يستلزم عرضية الموجود المطلق للموجود الخاص بمعنى صدقه على
ما يصدق عليه الموجود الخاص على ما هو المصطلح فمسلم لكن لا يلزم منه صدق الموجود
على مفهوم الموجود الخاص حتى يلزم الاستحالة مع ان استلزام عرضية المشتق منه عرضية
المشتق باعتبار الصدق على الافراد ممنوع عند المحشي رح فانه قال في
الحاشية ان صدق المبدا على المبدا لا يستلزم صدق المشتق على
ما يصدق عليه المشتق الاخر فتدبر واما التحقيق في القول في ان صدق المبدا
على المبدا هل يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الاخر فقد
ذكرناه في حواشينا على تلك الحاشية وما افدنا في النسخة الثانية فلا بد
الاغماض عن المباحثة في ان صدق المبدا على المبدا يستلزم صدق
المشتق عليه عموما كما يفهم من ظاهر كلامه لما ان الكلام لا يتوقف عليه عموما لقول
الذي لزم من البيان صدق الموجود على الوجود الحقيقي الذي هو فرد من المطلق
لان مصداق الحمل فيه نفس الذات واما الماهيات فمصداق الحمل فيها هذا المبدا
القائم الزائد على الذات او لا يرى ان الخصم قائل بصدق الموجود عليه اشتقاقا
وهذا بعينه صدق الموجود عليه فافهم **قوله** والا لو كان الوجود متكرر النوع الخ حاصله
لو كان الوجود متكرر النوع لكان الموجود متكرر النوع بهذا النوع بان يصدق
صدقا عرضيا وصدقا اوليا لان تكرر المشتق منه يستلزم تكرر المشتق والا

لزم

لزم تحقق المشتق منه اعني المبدا اي من دون تحقق الذي اشتق منه وبدا المشتق
الوجود الخاص مشتمل على الوجود الخاص فهو مشتمل على الوجود المطلق لصدق
عليه فلو لم يصدق مشتقه اعني الموجود لزم تحقق المبدا بدون صدق المشتق
فقد لزم كون الموجود متكرر النوع على تقدير كون الوجود متكررا النوع مع انه
على ذلك التقدم بتكرر الوجود ولا يتكرر الوجود ولا يتكرر النوع قال في
الحاشية لانه لو تكرر الموجود لم يكن فرق بين صدق الموجود على مفهوم الموجود
وصدقه على ما يصدق هو عليه مع ان الفرق ضروري ولا يذهب عليك
ان هذا الوجه قريب من الوجه الاول ويرد عليه مع استلزام تكرار الوجود
تكرر الموجود بالوجه الذي مر ولا يلزم تحقق المبدا بدون المشتق لان اتصاف
الموجود الخاص بالوجود الخاص ممنوع غايته الامر جزئية له عند من يرى تركب المشتق
وجزئيته المبدا وكذا اتصاف الجزء بمبدا وصدقا عرضيا لا استلزم صدق المشتق
على حتى يكون تحققه بدونه بهذا الوجه واستحالته فافهم ولا يلزم النقض بان
الوجود المصدري متكرر عند المحشي رح فيلزم تكرر مشتقه فيلزم صدق الموجود
عليه لصدقه على الماهيات لان له ان يقول الوجود المطلق اعم من الخارجي
والذهني فمتكرر النوع وكذا الموجود المطلق المشتق منه ولا شك انه موجود
ذهني كالماهيات ولا خلف فيه انما الخلف صدق الموجود الخارجي على الموجود
الخارجي على الموجود الخارجي على الموجود مثل صدقه على الماهيات وهذا هو اللازم
ههنا لان القايل بقول الوجود الخاص الذي يصير به الشيء موجودا في الخارج
فرد لمفهوم الوجود الخارجي ومعروض له ونحن في صدد ابطاله فتدبر قوله هذا المنع

ليس على نفس القاعدة لان المفروض في موضوع القاعدة ما يكون فيه الاتصاف
به استيفافا واذا فرض ان يكون وجود الوجود نفسه وكذا وجوب الوجوب
لم يبق مشمول موضوع تلك القاعدة وهذا انما يرد لو كان المراد في القاعدة
الاتصاف بان يكون فرد منه قائما به وح يكون القاعدة قليل الجدوى اذ لا
يمكن اجراؤها فيما يقصد الاجراء فيه كما لا يخفى واما اذا كان المراد بمتكثر النوع
ما يكون صدق عليه مواطاة وصدق مشتقه عليه وهو معنى اتصافه به وعروضه
له وح يبقى مشمول موضوع القاعدة ويرد على الايراد تحال في الحاشية
منقولة منها بهذه العبارة المنع الذي عول عليه الشارح قدس سره الخ على
اجراء القاعدة وجوابه ان اعتبارية الفرد له يستلزم اعتبارية الطبيعة
كما مر في الحواشي السابقة انتهى ولا يظهر لهذا وجه فان حاصل منع الشارح
المحقق قدس سره انه يجوز ان يكون فرد الوجود مثلا وجود الوجود اعتباريا
فلا يلزم التسلسل في الموجودات ومن البين انه لا يخرج بكون الوجود
العارض له اعتباريا عن موضوع القاعدة حتى لا يتوجه الى القاعدة بل
الى اجرائها واجاب حيث فقد عرفت ما فيه فيه والوجود الخارجي اه تدبر
حقيقة الحال فيه قوله وثبوت لوازم الماهية لا يمتنع ان يتاخر عنه اه لوازم
الماهية ثبوتها مطلقا متاخر عن الوجود مطلقا وثبوتها في الذهن وفي الخارج
خصوصا عن احد الوجودين خصوصا فظهر ان ثبوتها من حيث هو لا يمتنع
ان يتاخر عن الوجود الخارجي في الخارج كذا في الحاشية ولعل المقصود
من هذا الكلام دفع ايراد هو ان لوازم الماهية مشمول موضوع هذه القاعدة

فانها لا يجب تأخره عن الوجود وليست معقولات ثانية فقد يدفع بان ثبوتها
في الخارج متأخر عن الوجود الخارجي فالمطلق ايضا متأخر والحق ان المراد
بالوجود الوجود الخارجي كما يشير اليه كلامه رحمه الله تعالى والاخرج
بعض المعقولات الثانية المتأخرة عن خصوص الوجود الذهني ولوازم
الماهية ايضا غير متأخرة عن خصوص الوجود الخارجي لانها وان فرض ثبوتها
في الخارج مخصوص الوجود الخارجي بعوفيه في شموله القاعدة والمراد
بالمعقول الثاني الامر الاعتباري كما يشير عليه كلام صاحب التلويحات
ان غرضه ان المتكلمين لا يطلقون الواجب اه على هذا في فصل الاستدلال
الا لو كان المواد الكلامية هي الجهات المنطقية لكانت لوازم الماهية واجبة
بالذات في اصطلاح اهل الكلام ويصح اطلاق الواجب الذات
عليها وليس الامر كذلك فانهم لا يطلقون لفظ الواجب على اللوازم قوله
ولا يخفى انه يصير نحبا لفظيا لا بأس به فان تحقيق الاصطلاح امر ضروري
قوله د الاظهر في التوجيه ان يقال اه قال في الحاشية على توجيه قدس
سره يكون الفرق بالعموم والخصوص وعلى توجيهنا يكون الفرق بالمباينة
ولا يكون البحث لفظيا انتهى اعلم ان هذه المواد قد يعبر بكيفية النسبة
وح يكون معاني غير مستقلة ويكون النسبة المكيفة بتلك الكيفية حكاية وقد
يعبر وصفا للمحمول فيكون ح معاني مستقلة ويصح ان يجعل محمولة على
مباد وجميع القضايا الى الضرورية يجعل الجهة قيد المحمول كما فصل صاحب
الاشراق ومقصود المحشي رح ان المواد الكلامية ما هو وصف المحمول

والجهات المنطقية ماهي بتقيات النسبة وانما حكم بالمباينة زعما منه ان المعنى المستقل وغير المستقل حقيقيان متباينان كما تقدم لكن تطبيق كلام المص رح عليه لا يخلو عن الكلفة اذ ح ينطبق الدليل على المدعى اعني انعقاد التعاكس بهذا الوجه لا يلزم كون لوازم الماهية واجبة الوجود في نفسها وكونها واجبة الوجود في نفسها وكونها واجبة الوجود للملزوم غير خلف فتدبر فيه قوله ثم من جعل الامور العامة منتفيات آه ليس المقصود منه توجيه عبارة المص رح بهذا الوجه فانها لا تحتمله بل المقصود اثبات المغايرة بوجه آخر قوله والطرف ان المبحوث عنها في هذا الفن آه لا يخفى ان بعض المباحث لا يناسب في مصداقات حملها كالقول بالانتزاعية الا ان يجعل هذه المباحث تطفلا ليس المقصود من هذا الكلام توجيه الكلام المص رح لعدم تحمل عبارته فتامل قوله يعني ان المعتبر في حمل الاوصاف العمشية آه قال في الحاشية الاتصاف الانضمامي اتصاف حقيقي والاتصاف الانتزاعي ليس بحسب الظاهر ليس اتصافا بحسب الحقيقة فيكون الوصف الانضمامي موجودا للموصوف حقيقة والوصف الانتزاعي ليس موجودا له حقيقة ضرورة ان وجود الصفة للموصوف وهو اتصافه به انتهى نعم ليس للصفة الانتزاعية وجود حقيقة لكن لا يلزم منه ان يكون الاتصاف غير حقيقي فان الاتصاف كون وجوده الحقيقي للموصوف بحيث يصح عنه الحكاية بالصفة لكن الامر سهل يرجع الى الاصطلاح قوله فيه مسامحة آه اي مساهلة فانه في بادي الراي لان ثبوت الامتناع والعدم غير معقول كما قد حقق المص رحمة الله تعالى والش قدس سره

في مقصد الوجود

في مقصد الوجود الذهني الى امثال اجتماع النقيضين محال نصا بالنسبة

قوله والاولى في الحال ان يفرق وانما قال الاولى ولم تقل الصواب لان

مقصود الشارح المحقق قدس سره لا يحاذ زعمه فان مقصوده ان مطلق الاتصاف

لا يقتضي وجود الصفة في الخارج او في نفس الامر متمايزا عن وجود الموصوف

بلا حاجة الى الانتزاع فيؤول الى الفرق بين الاعتباري الانتزاعي والاعتباري الا

الاختراعي بما فيهم قوله اشار الى ان اللاوجوب بمعنى سلب الوجوب

آه وجهه ان المقام يقتضي ان يقال لا وجوب ومع هذا قال لا واجب

فاشار الى انه بمعنى سلب الوجوب هو الحمل عليه الا اشتقاقا والتنافي

بينه وبين الوجوب باعتبار الحمل بالاشتقاق وهو باطل لامتناع آه

كذا في الحاشية الاشارة مسلم ولعل اختيار النقيض الاشتقاقي

لانه المناسب للمقام واما التعليل بامتناع تعدد النقيض فلا اشارة اليه

اصلا حتى يتوجه اليه ما قال وفيه انه جائز آه فتامل قوله ثم لا يخفى ان الدليل

بهذا اخص من المدعى لان المدعى عدمية اللاوجوب وهو مزوري والد

ليل الذي هو من صدق الممتنع لا واجب يفيد منافيته لان صدق المعدولة

يقتضي وجود الموضوع فتامل فيه قوله والعله اراد ان الامكان لو كان

امرا اختراعيا آه حاصله ان موجودية الامكان كونه بحيث يصح ان يكون

صفة لشيء بحسب نفس الامر ولا شك ان الامكان كذلك والا لم يكن

فرق بين الامكان والامكان المنفي وعلى هذا التقرير لا يرد النقض بالعدم

والامتناع فان كلاهما لا يمكن ان يكون صفة لشيء في نفس الامر بل القضية المفقودة

منها سالبة بحسب المطابق هذا ان اريد بالامتناع والعدم العدم المطلق وضرورية
والا فلا اشكال كذا في الحاشية وعلى هذا المدعى ان الامكان صفة ثابتة
للموصوف وليس مثله مثل العدم والامتناع ومحصول الدليل انه لو كان سلبا
محضا لصدق على الممتنعات لكفاية عدم الموضوع لصدق السالبة والامكان
مسلوب عنه فح لم يبق فرق بين عدمية الامكان وانتفاء الامكان وهذا
ضروري وح لا النقض والا منع واما قوله سالبة بحسب المطابق فاشارة
الى انها موجبة بحسب الحكاية سالبة بحسب المحكي عنه كما تقدم منه وتكلمنا عليه
المقصد الثالث في احكام الواجب لذاته **قوله** الى لا يكون وجوبه
بالغير اه وذلك ان نقول في بيانه من جنسين ان كان تركيبها بهذين النوعين
من نوع الاتحاد فالتركيب تركيب خارجي من جزئين متمايزين وان كان
بالاتحاد فهذا لا يمكن الا بان يكون منهما احدهما والاخر محصلا رافعا ابهامه فيكون
احدهما جنسا والاخر فصلا والماهية مركبة من جنس واحد وفصل وصار الجنسان
المعروضان جنس الجنس وجنس الفصل لا جنسين في مرتبة الماهية وان كان
بان يتحد الفصل باحد الجنسين ويصير نوعا ثم هذا النوع يتحد بالجنس الاخر ويرفع
ابهامه ويحصل صار هذا النوع فصلا اذ تركب الماهية من جنس واحد والجنس
الاخر جنس للفصل هذا غاية الكلام في هذا المقام فتامل **قوله** وقد مر حاله اذ قدم
ان الماهية يكفي في تنوعها ابهام جزء وتحصيل جزء فهذا يكفي فيه احد الجنسين
من حيث هو ومن حيث التحصيل للفصل فيكون الجنس الاخر من حيث
هو ومن حيث التحصيل متحدا كذا في الحاشية وقد مر من الكلام ما ان عطف

بها نفع

المقصد الحادي عشر في التعين

فيما نفع تتذكر المقصد الحادي عشر في التعين **قوله** الاول كون الشيء بحيث
يمنع فرض اشتراكه ان اريد بالاشتراك ان كان الوجود في الكثيرين فظاهر ان
اللون بحيث يمتنع الوجود في الكثير انما من جهة كونه ممتازا عما عداه فانه اذا امتاز
عما عداه صارت مغايرة لكل ما عداه في الوجود فلا يمكن فرض اشتراكه بين
الكثير وان كان المراد عدم مطابقة الظل لدى الظل الكثير فهذه الطلبة انما
تكون بالنظر الى الوجود الذهني لكن عدم صلوحه لمطابقة الكثير انما هو لكونها ما جوزه
عن امر ممتاز في نفسه ومتحاز عما عداه فهذا التعين ايضا من نفسه في نفسه
ثم الظاهر لا اعتبار بهذا المعنى وجه **قوله** ويلحق الصورة الذهنية من حيث انها
صورة ذهنية اه ظاهر هذا الكلام يدل على ان الموصوف بالكلية والجزئية
العلم وهو انما يتاتى في ظاهر الامر عن الطلبة الكثير والطلبة للواحد والنفي
بمجرد هذه الطلبة من دون اعتبار الاشتراك واما اذا فسر الكلية
والجزئية بالاشتراك وعدمه سواء تغير معه الطلبة ام لا فلا يمكن اتصاف
العلم بالكلية لان العلم الموجود الحاصل في الذهن متعين فكيف يصح فيه
الاشتراك لكن قد يدعى ان التعين الذهني غير مانع الاشتراك
بمعنى الوجود في اي مادة من المواد لكان نفسه لا غيره وانما المانع التعين
العيني فالكان الماخوذ في الذهن والحاصل فيه المتعين التعين لم يصح
الاشتراك والاصح فتامل فيه **قوله** لان الحمل والانطباق وما يقابلهما
اه الحمل عبارة كما مر عن الاتحاد في الوجود ومن البين ان الاتحاد في
الوجود يكون في الخارج وكذا الاشتراك والانطباق نعم الحكاية عنه

انما يكون في الذهن فان بالحمل هذه حكاية واعتبر في الكلية والجزئية ثم الكلام
وقد تقدم تحقيق ان الكلية والجزئية من المعقولات الثانية ام لا والاختلاف
بالكلية والجزئية انما هو لاختلاف الادراك قال الحوالساري بهذا الكلام
احتمالين احدهما ان يكون المراد اذا ادركه العقل كان كليا واذا ادركه
الحس كان جزئيا وفساده ظاهر اذ ما لم يحصل تفاوت في الملحوظ
لا يمكن ان يكون اختلاف الملاحظة سببا لاختلاف الحكم عليه بديهة
وانه اذا كان اختلاف بمجرد الملاحظة يكون احد الحكمين المتقابلين
باطلا نعم قد يكون اختلاف الملاحظة سببا للحكم على الشيء وعدمه بان
يحكم في احد الملاحظتين بحكم وفي اخرى لا يحكم به كما ان العالم اذا تصور
بوجه العالمية لا يحكم بمجرد هذا التصور بالحدوث واذا تصور بعنوان المتغير يحكم
به عليه وقد يصير الملاحظة سببا في الاحكام الظنية للحكم بامرين متقابلين
يكون احدهما كاذبا في الواقع لكن لا يمكن ان يكون سببا للحكم عليه بامرين
متقابلين كان كلاهما صحيحا وهو ظاهر ولا شك ان فيما نحن فيه كلا الامرين صحيحان
فكيف يمكن ان يكون اختلاف الادراك سببا لهما وثانيهما ان اذا حدث
صارت متشخصة فالتشخص هو الماهية باعتبار انها موجودة وادراك الماهية
بهذا الاعتبار لا يمكن ان يكون الا بالحس او بما يحذو حذوه من الحضور والحس
لا يمكنه ان يدركها الا بهذا الاعتبار فلذلك يكون في نظره متشخصة وانما
وانما واما العقل فلا يمكنه الادراك بهذا الاعتبار بل انما يدركها من حيث
هي هي ولذلك يكون في نظره كلية ويرد على هذا الاحتمال ان دعوى انحصار

ادراك

ادراك الماهية من حيث الوجود في الحس والحضور ممنوع لم لا يجوز ان يدركها
العقل الصرف كذلك اذ ليس ادراك الحس لها باعتبار حصول الموجود منها
فيه حتى يقال انه لا يمكن حصولها كذلك في العقل وقد بان هذا باطناب يخل ذات
لا مذهب عليك ما فيه من الاختلال اما اولا فلانه ان كان المراد هو الاحتمال
الاول لا يلزم ما ذكر فان المقصر على هذا الاحتمال ان الموجود في الخارج امر متعين
الشيء لا سبيل الى انكاره ثم هذا المتعين ليس شيئا متغايرا للماهية من حيث
هي بل هي التي بعينها نفسها في نحو الوجود ثم هذا المتعين اذا حصل في العقل
يعرضه خاصة اخرى هي انه يجوز عند العقل ان يوخذ هذا الامر بحيث يصير متعينا
لغيره فيعرضه الكلية واذا حصل في الحاشية يعرضه خاصة اخرى هي ان
لا يجوز عند العقل ان يصير لغيره وما في الخارج فلا يعرضه له شيء من الوصفين بل
انما هي امر واحد ممتاز عن جميع الاعيان فالخاصة الثانية انما عرضت لها من
جهة الوجود في الحاشية وما قال ان اختلاف الملاحظة لا يوثر في اختلاف
الحكم فمسلم اذا لم يختلف وجود الشيء واما اذا اختلف فلا شبهة في اختلاف
الحكم على ان لا نقول بان اختلاف الملاحظة سبب لاختلاف الحكم على ان لا نقول
بان اختلاف الملاحظة سبب لاختلاف الحكم بل الحكمان المختلفان عارضان
في حد نفسه في نحوين من الوجود ثم ان كان الكلية والجزئية صفة العلم فالامر
ظاهر لان هذا الموجود اذا حصل في الذهن عرض له تعين بحسب خصوص الوجود
الذهني فهذا التعين بحسب الوجود الذهني ان كان بحسب الوجود الحسي فيوجب
عروض امتناع الاشتراك فيه وان كان بحسب الوجود العقلي عرض له تجويز

الاشتراك بالمعنى المذكور وبالجملة ان المعروض للحكمين مختلف فالمعروض للكلية
الصورة العقلية والجزئية الصورة الحسية وليس الاختلاف بحسب الملاحظة فقط
حتى لا يؤثر في اختلاف الحكم واما الملحوظة الذي في الخارج فليس معروضا لشيء
من الوصفين فافهم ثم انه قال الخونساري ان هذا الاحتمال لا ينافي على ما ذهب
اليه المحقق الدواني رحمه الله تعالى ان التعين بنحو الوجود الخاص اذ على
هذا الاحتمال الجزئية بالادراك الحسي والكلية بالادراك العقلي ولا مدخل للوجود
وغيره في التشخص اصلا وفيه خبط وخلط فان التعين الذي به الامتياز في
حد ذاته عما عداه فبنحو الوجود الخاص الخارجي والتعين الذي ينبغي ان يكون عليه
مناط الجزئية التعين الحسي وهو بنحو الوجود الحسي وان الجزئية كون الشيء ظلا لواحد
وجد كان عين ذلك الواحد فمختار رح لا ينافي هذا كون التعين بحسب نحو الوجود
ولعل المحشي رح لدفع هذا افاد المغايرة للتعين فافهم واما ثانيا فلانه على تقدير
التنافي فالفرق انك قد علمت سابقا انهم يزعمون ان الحاصل في الحواس
نفس الهوية الخارجية ودليل الوجود الذهني ان تم دل على ان الحاصل
في الحواس نفس الهوية العينية ثم ان المحقق الدواني رح صحح كلام المشائين
من الباري عز وجل لعلم الجزئيات على وجه كلي بما حقق ان الكلية والجزئية
بنحوان الادراك وجعل حاصل مقالتهم انهم نفوا عنه سبحانه التخيل والاحساس
وانما علمه تعالى على سبيل التعقل الصرف المقدس عن شوائب التغير والقصور
وتحقيق هذا التصحيح على ما اظن ان الكلية والجزئية صفتان للعلم فالعلم
التعقلي كلي والعلم الاحساسي جزئي والاشخاص الموجودة في الاعيان وان كانت

اشخاصا

اشخاصا لكنها ليست جزئية ولا كلية بناء على ان الكلية والجزئية من المعقولات
الثانية والاشخاص الخارجية ليست مشتملة على امر زائد على الحقيقة لا انضمامي
ولا انتزاعي يصير مناط التشخص والامتياز في ذاته وهذه الهويات الموجودة في
الاعيان اذا وجدت في العقل الحدث فيه بوجود ظلي وهذا الامتياز الذهني
لا يابى العقل عن تجويز الاشتراك فيه بمعنى انه بحيث يوجد في اي التشخص
من الاشخاص الخارجية لكان نفسه لا غيره واذا وجدت في الحواس لم يجوز العقل
الاشتراك بالمعنى المذكور وهذه الصور الذهنية كما انها مبداء لانكشاف
الحقائق المشتركة بمعنى انها العقل ملاحظتها بحيث يكون حقيقة مشترك
كذلك يكون مبداء لانكشاف الهوية العينية لاحضارها في شخص حصل
في الذهن وصار هذه الصور الذهنية وهذا النحو من الادراك مخالف
للنحو الاحساس والتخييلي واذا مهدنا هذا فنقول ان المشائين لما زعموا ان
علمه تعالى بالممكنات حصولي وان الممكنات تنكشف بحصولها في
ذاته تعالى وزعموا انه لا يمكن الاحساس لتوقفه على الالات في زعمهم
والالات مفقودة هناك لاجرم قالوا ان الاشخاص الخارجية يحصل
في ذاته تعالى وتصير هناك عذرا انية عن فرض الاشتراك وان كان
الموجودة في ذاته تعالى عين هذه الاشخاص في الواقع وغير صادق على
الكثير فقد انكشف بما انها اشخاص بهذه الصور التي لا تابى الاشتراك
فمبداء الانكشاف هناك كلي والمنكشف نفس الاشخاص بما انها اشخاص
واما حقائق الاشخاص المشتركة فانكشافها بحصولها انفسها وكانها صادقة على

بهذا الخرج كلامهم عن التكلم بنفي العلم على وجه الجزئي ولا يدعي ان توهم هذا حق كيف
وانا قد بينا ان القول بالعلم الحصولي في علم الله تعالى وجل عما يقول الظالمون
باطل لكن يتوجه اليهم التشنيع بانكار حقيقة السمع والبصر الذين اخبر بهما الذين
لا ينطقون عن الهوى المبعوثون لاماطة الغوى المنزل عليهم الصحف العلى
بتوسط الروح الامين المعطون الحكم على ما هو عليه الحق المتين صلوات
الله وسلامه عليهم اجمعين لاسيما على من ختموا به الرسالة وفضل من بينهم
بالاخلاق والكرامة سيدهم المستمد في كل هول من الاهوال من اول
فتح باب الشفاعة للخواص والعوام من الرجال وعلى من تبعه الى الآل
خير آل ومن الاصحاب خير اصحاب ومن ذريته خير الذريات لكن قال
المحقق الدواني انهم يأولون السمع والبصر بادراك المسموعات والمبصرات
وهذا التأويل وان كان باطلا في نفسه لكن يخرجون عن ورطة الكفر لما لا يلزم
تكذيب ما جاء به الانبياء في زعمهم فتأمل فيه قال الخونساري في دفع تجدد
التعلق عنهم واما تكفيرهم بذلك ان كان بناء على حسبان ان الادراك
التعقل عبارة عن ادراك الماهية بدون التشخص الذي هو امر موجود فيلزم
ان يفوت من علمه بعض الموجودات فمردود على ما عرفت ان التشخص
ليس كذلك ولو بني على ما ذكره بعضهم من ان العلم بالعلة التامة يستلزم
العلم بالمعلول وجميع الجزئيات لما كانت معلولة له يلزم من علمه تعالى
بذاته علمه بجميعها من حيث هي جزئية فهو ايضا باطل لان العلم بالعلة لا يستلزم
العلم بالمعلول من جميع الوجوه بل يكفي العلم من جهة واحدة فان قيل ان العلم

بالجزئي اذا كان

بالجزئي اذا كان على وجه كلي فالمعلوم بالحقيقة هو الامر الكلي ونسبته الى جميع الجزئيات
على السواء ومثل هذا ليس علما بالفرد بديهة سواء قلنا بوجود تشخص زائد
ام لا كيف ولا يشك عاقل في ان العلم بالانسان غير كاف في العلم
بزيد وبكر وغيرهما قيل ما ذكرته انما هو اذا التصور الشيء بوجه كلي لا يكون منحصرا في
شخص في الواقع واما اذا التصور بوجه كان منحصرا في الفرد في الواقع وان
كان في نظر العقل مما يصح الاشتراك فيه ولا دلالة ومما يؤيد ذلك ان الاحساس
لا يحصل فيه الشخص الموجود في الخارج مع انه ينكشف به الجزئي وليس الا
لان الحس انتزعه عن المادة المخصوصة محفوفا بالعوارض من الوضع والاين
والكيف ونحوها والعقل اذا تصور الماهية مع العوارض تكون مختصة بالشخص
في الواقع يجوز ان يكون علما بالشخص وان كان بين التصورين فرق
بان الحاصل في العقل كلي في نظره والحاصل في الحس جزئي هذا كله
اذا احتمل توهم ان الكلية والجزئية باختلاف الادراك لا باختلاف
في المدرك انتهى كلامه وانت لا يذهب عليك ما فيه من الاختلال
فان سبب التلفيق بهذا القول ان العلم بالوجه الكلي علم بمعلوم يصح فيه الاشتراك
فالمعلوم الذي يأبى الاشتراك مجهول فاثبت عن علمه سبحانه تعالى الله
عما يقول الظالمون علوا كبيرا سواء كان هذا المعلوم الآبي عن الاشتراك
مشتملا على امر زائد هو التعين ام لا وهذه الشناعة لا تندفع بما قال
بل يحتاج في دفعه الى ما حصلنا من قبل ثم التردد في السبب لزوم فوات
بعض الاشياء عن العلم وبين مخالفته ما اطبق عليه الفلاسفة من

ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فيتجه ان استلزام العلم بالعلة العلم
بالمعلول ليس من ضروريات الدين بل لم ينقل من نبي من الانبياء صلوات
الله وسلامه عليهم اجمعين فضلا عن ان يكون متواترا او ضروريا من الدين
فلا يكون مخالفته مثبتة اصلا ثم قوله ان العلم بالعلة لا يستلزم العلم بالمعلول
من جميع الوجوه آه لا طائل تحته لان هذا انما يصح اذا كان المعلول معلولا من
وجه دون وجه فح لا يستلزم العلم بالعلة العلم بالمعلول من كل وجه واما اذا
كان معلولا من كل وجه فالعلم بها يستلزم العلم به من كل وجه بحكم تلك القضية
وههنا الامر كذلك لان الباري عز وجل جاعل لكل موجود من الكلية والشخصية
ثم الذي قال في دفع الايراد بقوله قيل ما ذكرته انما هو اذا تصور الشيء بوجه كلي
اه قضيته ان الوجه الكلي وان كان منحصرا في فرد لكن العلم به علم بذلك
الوجه حقيقة فالذي تعلق به العلم امر صالح الاشتراك والامر الآبي عن
الاشتراك مجهول فقد لزم التكفير وما ذكر في التأييد ان التشخص لا تحصيل
في الحاسة فهو خلاف مذهب المشائين كما علمت في صدر الكتاب
فافهم وتوكل على الله فمنه الهداية الى الصواب والعصمة عن الزلة في كل
باب   ويدل عليه ما ذكروه في تعريف الكلي والجزئي وذلك لانهم
قالوا ان منع نفس صورته الشركة بين الكثيرين فجزئي والا فكلي فجعلوا المانع
من الشركة نفس التصور في الجزئي وغير مانع في الكلية فقد علم
ان ههنا نحوين من الادراك نحو منه مانع من الشركة ونحو اخر غير مانع
منها ومناط الجزئية والكلية على الاختلاف في الادراك   فان

تصور

تصور هذه المفهومات لا يمنع فرض الشركة اه فان تصور هذه المفهومات
بعقل لا احساس فتصورها بما هي بعقل لا يمنع فرض الشركة وان كان معلومه
هو نفسه غير مانع وهذا لان تصورانها تجوز انه لو وجد في اى مادة من المواد
لكان نفسها وان كان وجودها ممتنعا في حد ذاتها ويمكن ان يقال ان
المقصود من امتناع فرض الشركة جزم العقل بالتوحد بحيث يمنع العقل
بمجرد التصور عن الشركة ويجزم بالتوحد وهو الجزئية والكلية عدم الجزم
بالتوحد وح كلية اللاشيء اظهر فتامل فيه فانه موضع تامل قوله وباطن
ان كلية الكلي بالنسبة الى افراد وكلي اخراه الظانون زعموا ان الكلية
والجزئية صفة المعلوم لان العلم صفة من صفات النفس المتشخصة متشخصة
بالحلول في محل شخصي وزعموا ان كل متشخص مانع عن التكثر فلا يكون
الصورة القائمة بالنفس كلية بل الكل انما هو الشيء الحاصل في الذهن مع
قطع النظر من التشخص الذهني وهذا المعلوم ثم لما كان بعض الكليات
مما يمتنع فيه فرض الاشتراك في نفس الامر كمفهوم الواجب الوجود
ومفهوم الخلاق قالوا الذي لا بد للكلية كونه بحيث يجوز العقل فيه الاشتراك
بمجرد تصوره بلا ملاحظة امر زائد كالبرهان او الشبهة ونحوهما فالذي يجوز
فيه العقل بمجرد تصور الاشتراك بين الكثير مع امتناع صدقه فتلك
الكثير افراد الكلي اخر فلذا قالوا ان كلية الكلي لا يجب ان يكون بالنظر
الى افراده بل قد يكون بالنظر الى ما هو فرد لكلي اخر من نفس الامر وهذا
ظاهر جدا قوله لان العقل لا يجوز صدق الصورة الانسانية على افراد الفرس

اه فی الحاشیة الصورة الانسانیة الحاصلة فی العقل من الانسان
فیمتنع نفس تصوره صدقه علی الافراد الفرسیة والصورة الحاصلة
من اللاشیء فی العقل شیء ولا یمتنع نفس تصوره صدقه علی الافراد الفرضیة
انتهی وانت لا یذهب علیک ان خصوص عدم تجویز صدق الانسان
علی افراد الفرس لا یوجب عدم تجویز صدق کلی اخر علی افراد کلی غیره
ولا علی عدم تجویز صدق الانسان علی افراد کلی اخر یکون مغایرته
للانسان نظریة ثم انه قد سلم المحشی ره ان کلیة اللاشیء بالنظر الی الافراد
الفرضیة ولا شک ان الافراد الفرضیة افراد حقیقیة للشیء فی نفس الامر
وانما فردیتها اللاشیء بحسب فرض العقل لا غیر فقد صدق ان کلیة اللاشیء
بالنظر الی افراد کلی غیره وهو الشیء ثم الذاهب الی کون الکلیة والجزئیة
صفتی العلم ایضا لا ینکر هذا فتامل قوله وهو تحصیل بالوجود الخاص اه یعنی
ان مناط التعین هو الوجود الحقیقی الذی به الموجودیة والذی هو مبدا الاثار
لکن لا بد من تحقیق ان ذلک الامر ماذا وقد مر الکلام فیه فتذکر ونعود
الی بعض منه ثم اعلم انه زعم جماعة ان مقصود الشارح وغیره القائلین
بان مناط التعین الوجود الخاص ان التعین هو الوجود المصدری الذی
عرض للماهیة وقد رد البعض بان الوجود امر اعتباری عقلی لا حقیقة له
فی الخارج فلیس له فرد حقیقی حتی یکون به متشخصا بل لیس له فرد سوی الحصة
الاعتباریة وهی لا تصلح للتشخص قال الخوانساری ان هذا الرد لا تحصل
له اذ الوجود وان کان اعتباریا لکنه اعتبار واقعی ولیس من الاختراعات

الفرضیة

القرينة وكيف ما كان فلا شك ان الماهية باعتبار الوجود تكون متحققة
منشاء الآثار والاحكام فأي استبعاد في ان يكون باعتباره متشخصة
ايضا ممتنعة عن فرض الاشتراك فان تلك الوجودات وان كانت امورا فعا
لكن تحصصها انما يكون بالاضافة فامتياز الوجودات بالماهيات فلا
يكون سببا لامتياز الماهيات قلت يمكن اولا منع تحصص الوجود باعتبار
الماهيات مطلقا وبعد تسليمه فتمام الماهيات المتخالفة بانفسها لا
بالوجودات انما تعين كل منها بالوجود وبه تصير ممتنعة عن الاشتراك وهذا
لا محذور فيه غاية الامر انه يشكل بالافراد المتماثلة فان امتياز وجوداتها
بالاضافة اليها فلا تصلح مشخصة والجواب ح منع انحصار امتياز الوجودات
في الاضافة بل يجوز ان يكون تحصص الوجود بالمادة بان يكون وجود
الماهية الانسانية في مادة مخصوصة غير وجودها في مادة اخرى وهذا يصلح
سببا لتشخص المتماثلات وامتيازها فيما بينها انتهى واقول نعلم انا
قد بينا سابقا بيانا لا يحوم حوله ريب وارتياب انه ليس هناك
وجود يكون به موجودية الاشياء بل الوجود ليس الا صيرورة الشيء
موجودية وليس هذه الصيرورة مناط الموجودية بل انما يتفرع هذه الصيرورة
من الشيء المتقرر لترتب الآثار فلا سبيل الى كون الوجود الحاصل
من المصدري مناط التشخص كما انه ليس مناط ترتب الآثار ومنشا
ظهور الاحكام ثم ان الوجود المصدري عارض من العوارض وستعرف
ان العوارض لا دخل لها في التشخص وقد اعترف هو ايضا به ثم منع تكثر

الوجودات وتميزها بالاضافة مكابرة على العقل لا يلتفت اليه ثم استدل على
كون التشخص هو الوجود بان التشخص لا يكون موجودا بوجود مغاير لوجود المهية
وليس هو عرضا قائما بالمهية لان الاعراض حالها حال المهية وتقييد الكلي بالكلي
لا يوجب التشخص وتبدل جزئياتها مع بقاء اشخاص المهية وايضا الموضوع من جملة المشخصات
فالاعراض المشخصة متاخرة عن موضوعاتها وح فاما ان يكون التشخص هو الوجود
او امر متحد مع المهية في الوجود وكله مهية كلية فيحتاج الى تشخص اخر وهكذا فيتسلسل
والوجدان يحكم بخلافه والقول بان التشخص متشخص بنفسه مخالف للفطرة الحاكمة
بان يكون معنى المعاني مع قطع النظر عن وجوده بعرضه الكلية في العقل وان
امتنع تعدد افراده في الخارج وهذا بعد تمامه يدل على ان الوجود المصدري
ايضا ليس من التشخص في شيء لان الكلي منه لا بقيد الضامة المشخصة والخاص
منه لا يحصل الا بعد التشخص المعروض فافهم قوله ويمكن ان يبنيه عليه بان مناط
العرضيين المتماثلين اه ولا يتوهم من هذا التنبيه ان مناط التشخص الوجود المصدري
بل المقصود ان تمايز الاعراض والصور يحصل من الوجود في المحل اي من
مصداقه الذي هو منشاء الاثار ومصداق الوجود الرابطي في الاعراض
والصور هو بعينه مصداق وجودها في انفسها قوله وبانه التشخص وبانه
الوجود اه يعني ان للتشخص والوجود والوحدة معنيين الاول معانيها
المصدرية الانتزاعية وهي التي اراد بمفهوماتها والثاني مصداقاتها وما
هي بانه التشخص والوجود والوحدة والكلام ههنا في التشخص بهذا المعنى
قوله فقد ظهر لك ان التشخص على كلا المعنيين امر اعتباري اه قال في الحاشية

فكل

فكل تشخص خارجيا كان او ذهنيا واجبا كان او ممكنا جوهرا كان او عرضا

تشخصه هو نحو وجوده الخاص لعدم التفرقة بين الاشخاص لكونها اشخاصا

وقال في الحاشية اخرى الكلية والجزئية يتعلقان بعمل العقل واختراعه

ونحو ادراكه فلا جرم يكون ما به التشخص بالمعنى الاول هو الوجود الذهني الاعتباري

بخلاف كون الشيء ممتازا عن الغير فانه ليس بعمل العقل فمبدأه هو التشخص

الحقيقي كما ان مبدأ كون الشيء ذاتا هو الوجود الحقيقي فالاختلاف بحسب التشخص مستند

اليه سبحانه كما ان الاختلاف بحسب الوجود مستند اليه جل شانه انتهى اعلم انه

لا شك ان الموجود في الخارج والموجود في الذهن سيان في تعين الذي به

امتيازه عن ما عداه ومناط الوجود الحقيقي الذي به الموجودية ثم التعين الذي

في الذهن لما لم يكف للجزئية وعدم صلوحه لفرض الشركة بناء على ما زعموا ان

الصورة كلية ويجوز فيه فرض الشركة لكونه علما تعقليا بخلاف الصورة الحسية

مع ان التعين الذي به امتيازها حاصل لها حال وجودها في الذهن حسب الحس

زعم ان هنا تعينا اخر عليه مدار الجزئية وهو حاصل للصورة الحسية وجعل مناط

الوجود المصدري الاعتباري زعما منه ان مناط الجزئية والكلية على فرض

الذهن وعدمه فلا ضير في كون مناط الفرض على الامر الاعتباري ولا يلزم

عليه ان الوجود الكلي لا يفيد الجزئية والجزئي منه متوقف على تعين

المعارض اه فلا خلف وهذا مبني على كون الكلية والجزئية صفة العلم دون

المعلوم هذا غاية التقرير لكلامه ويرد عليه ان لا حاجة الى التزام امر

التشخص على هذا الراي لان التشخص الذي به امتياز الصورة العقلية

يجوز ان لا يكون مانعا عن فرض الشركة والتشخص الذي به امتياز الصورة الحسية
يجوز ان يكون مانعا واما اذ جعل الكلية والجزئية من صفات المعلوم فالامر
اظهر لان معلوم الصورة العقلية غير متشخص ومعلوم الصورة الحسية متشخص
فالاول جائز الصدق على الكثير والثاني ممتنع الصدق فتامل ثم ان التعين
الذي به يمتاز الموجود في حد نفسه عن الاغيار وهو الثاني جعل مناط الوجود
الحقيقي الذي به الموجودية وترتب الاثار وقد اشار فيه ثم حكم ان ذلك
المناط نفس ذات الباري عز وجل فالتعين ح مباين منفصل عن التعين
وقد اضطار فيه وتقدم الكلام والان نعود فنقول لا سبيل اليه لان ذات
الباري عز وجل واحد حقيقي فلو كان نفس ذاته تعينا ومناط الامتياز
لكان كل ماهية متعينة بتعين واحد فلا امتياز فيما بين الاشخاص وانتفى
تكثر الاشخاص لان مناط التكثر انما هو تكثر التعينات ولو كان مناط الامتياز
امرا زائدا على الذات كالانتساب ونحوه فهو التعين فهذا الزائد ان
كان امرا انتزاعيا فهو ليس في شيء بل يكون باعتبار المصداق وهو اما الذات
او الصفة المنضمة وان كان حقيقة منضمة الى ذات الباري عز وجل يلزم
ان يكون للباري صفات منضمة بعدد الاشخاص للعالم بل صفات غير
متناهية اذ الاشخاص للعالم بل صفات غير متناهية اذ الاشخاص غير
متناهية لا سيما على قول الفلاسفة ولا يمكن ان يكون صفة واحدة مناطا
لتعين الشخصين والا ارتفع الامتياز بينهما ولا استحالة ولا تجدد في صفات
الباري عز وجل ويلزم ان يمتنع ارتفاع تعينات الاشخاص فيكون الاشخاص

قديمة وان من

قديمة وان من صفات الممكن فالتعين صفة من صفاته فنقول لا يجوز ان يكون التعين
صفة للماهية المتعينة منضمة اليها او منتزعة عنها لان تلك الصفة ان كانت كلية فانضمام الكلي
اليه لا يفيد التشخص وان كانت متشخصة فتشخص الصفة لا يعقل بدون تشخص الموصوف
وهذا ضروري كيف ولو لم يكن الشيء متعينا لا يصح انضمام المتعين اليه ولا يكون مصححا
لانتزاع امر متعين ثم الانتزاعي لا بد له من مصداق وح يكون هذا المصداق مناط
التشخص لا ذلك الانتزاعي واذا بطل هذه الشقوق فالتعين اما مباين للماهية
فح لا بد من مباينات عدد الاشخاص ممكنات تكون منشأ لترتب الآثار الاشخاص
حقيقة هذه المباينات ومع هذا انها ماهية كلية فالكلام في تشخصها واما جزء خارجي
نسبته الى الشخص نسبة المادة او الصورة فان كان الثاني فالتعين صفة
منضمة الى الماهية وان كان الاول فالتعين صفة منضمة واليه الماهية فلا تقوم
ماهية بنفسها واما جزء ذهني نسبته الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس بالاتحاد وبعد
ما ابطلنا من قبيل الاتحاد مطلقا وسيجيء كلام آخر متعلق بهذا الشق واما نفس الماهية
وهو الشق الباقي واذ قد ثبت وجود الكلي الطبيعي بدلالة وجود المتصلات
المتشابهة الاجزاء المتشابهة للكل في الحقيقة فما به الاشتراك نفس ما به الامتياز
فالماهية كما انها مشتركة بنفسها كذلك متعينة بنفسها فالماهية المتعينة هي الشخص
والتشخص ولا ضير في عروض الاشتراك والامتياز لحقيقة واحدة اذ المثلان
لا يتناقضان فح يكون الحقيقة من حيث هي معروض لوصفين متنافيين ولا خلف
فيه وهذا وان كان مما يقضي به البرهان لكن العقل المتوسط لا يقبله ويزعم
بديهة امتناع كون ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز ويزعم ان الحكم بخلافه سفسطة

معارضة لحكم الفطرة فعلى التقييد بهذا العقل ان يمنع وجود الكلي ويقول الموجود التعينات
المتعينة بانفسها بسبب الابهام الذي ذكرناه هو المحقق الذي يحكم به المحض العاير
قوله اي مما من شانه الوجود الخارجي على تقدير كون الجزء العقلي موجودا في الخارج
اه قال في الحاشية فسر الموجود في الخارج بما من شانه الوجود الخارجي لان تعين
الموجود الذهني ليس موجودا في الخارج بالضرورة وان وجب كان من انه تعين
من شانه الوجود الخارجي فلو لم يفسر بذلك لم يكن القولان متقابلين ولم يفسر
الشيخ قدس سره الوجودي بذلك مع انه من معانيه الثلثة المشهورة لتطبيق المدعي
على ظاهر الدليل ثم قيدنا هذا التفسير بكون الجزء العقلي موجودا في الخارج لان حقيقة
كون التعين وجوديا عند المصرح وكونه جزءا عقليا انتهى وانما قال لتطبيق المدعي
على ظاهر الدليل لانه يمكن تقرير الدليل بحيث ينطبق على تفسير بما من شانه الوجود
الخارجي بان يقال التعين قد يكون جزءا للموجود الخارجي فيكون بعض التعينات
موجودا في الخارج فكان من شانه كل تعين بما هو تعين الوجود الخارجي وان
كان التعين تعين الموجود الذهني ثم هذا كله تكلف والظاهر ان الخلاف في تعين
الموجود الخارجي هل هو وجودي اي موجود في الخارج ام لا ثم الجزء العقلي على
تقدير وجود الكلي الطبيعي يجب ان يكون موجودا في الخارج ضرورة وعلى
تقدير نفيه فالاشخاص عبارة عن التعينات فالتعين عين والمهيات
الكلية امور عرضية تجريبيا على سبيل التجوز فكذا جزئية التعين على سبيل
التجوز انما هي العينية على سبيل الحقيقة فالجزء العقلي وان لم له الوجود على هذا التقدير
لكن خصوص الجزء العقلي هو التعين موجود خارجي فالتقييد لقوله على تقدير كون الجزء

العقلي

العقلي موجود انما لا يحتاج اليه فتدبر **قوله** فيه نظر لانه ان اريد بمفهوم زيد المفهوم الفردي اه اراد بمفهوم زيد حقيقة الخاصة الابية عن الشركة ومقصوده ان هذه الحقيقة الابية عن الشركة ليست عين مفهوم الحقيقة من حيث هي الصالحة للشركة و الا لكانت مشتركة مثلها فيكون الاشخاص كلها غير ابية عن الشركة وغير متمايزة فاذن هي الانسان مع امر زايد يميزه وهو التعين وهذا التعين لما لم يكن خرد في الخارج والا لكان الشخص في الخارج الانسان وشي اخر فلا يكون الانسان محمولا على الشخص فهو جزء عقلي ولا مخلص عن هذا الا بان نقول بان هذه الحقيقة الابية عن الشركة مغايرة للحقيقة من حيث هي من وجه وعينها من وجه وما به المغايرة نفس تلك الحقيقة بناء على ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز **قوله** لانا نقول ان اردت بالتغاير التغاير بحسب الحقيقة اه له اختيار الشق الثاني ونقول التغاير بحسب الاشارة بحيث يمتنع الحمل سيما لا يكون الا بمميز في الاشارة ولولاه لنفي الماهية المشتركة ويكون هذا العينية وذلك وهذا الامر المميز يجب ان يكون جزءا عقليا لما علمت ولا مخلص والا ان الامتياز في الاشارة لا يتوقف على الاشتمال على امر زايد بناء على تجويز ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز قال في الحاشية فالتغاير بين زيد وبكر بحسب الحقيقة اعتباري لاتحاد الحقيقة والتغاير الوصف الذي هو التعين وبحسب الاشارة حقيقي لامتيازهما في نفس الامر من غير اعتبار وليس كالتغاير بين زيد من حيث هو كاتب وبينه من حيث هو شاعر والتفصيل ان التغاير اما بحسب الحقيقة او بحسب الاشارة وكل منهما اما حقيقي

او اعتباري والاول كالتغاير بين الانسان والفرس والثاني والثالث
كالتغاير بين زيد وبكر والرابع كالتغاير بين زيد من حيث هو كاتب وبينه ومن
حيث هو شاعر والاول والثاني يستدعيان اختلافا حقيقيا واعتباريا والثالث
والرابع لا يستدعيان اختلافا اصلا بل اختلاف بحسب الاشارة انتهى وهذا
حق الا انه لا بد لاختلاف الاشارة بلا زيادة امر من القول بان ما به الاشتراك
نفس ما به الامتياز فافهم قوله فان الشيء كما يصير بالوجود مصدرا للاثار الوجود
يختلف باختلاف التشخص لامتناع ان يكون لشخص واحد وجودان بالضرورة
كذا في الحاشية قوله المعروض واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات نسبة
الجنس الى الفصل اه والتشخص على هذا متشخص بنفسه والتشخص مركب عقلي
من التشخص والماهية النوعية كما ان الماهية النوعية مركبة من الجنس والفصل
فالماهية النوعية اذن ليس تمام ماهية الافراد بل جزء الماهية قال المحقق
الدواني رح هذا حسبان المتاخرين وهو منشاء التشنيع على الفلاسفة
بانهم ينفون علم الواجب تعالى بالجزئيات المتغيرة وانهم لا يقولون
احاطة علمه تعالى لجميع المعلومات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولعله
اراد ان هذا حسبان المتاخرين في حق الفلاسفة في القول بان التشخص
فلهذا صار امتناع وتشنيعهم عليهم فلا يرد عليه ان حسبان المتاخرين
لا يوجب التشنيع على الفلاسفة المتقدمين والدليل على هذه الارادة
ان هذا المحقق رحمه الله تعالى الى في الرد عليهم ان ما ذكروه من ان
التشخص لا نوع له غير مطابق لاصولهم فانهم حصروا الممكنات في المقولات

الغرض

الشرح حتى قال في التعليم الاول لا نستطيع ان نذكر شيئا خارجا عنها فليس للمقولات عندهم التشخص لا حقيقة ولا غيره لانه لو لم يكن حينئذ المنا خرين ان مذهب الفلاسفة هذا لما استقام الرد بهذا الوجه ثم قد لوقع في هذا الرد بان الذي نقل عن التعليم الاول ان علة الفلاسفة ان ليس شيء الا الصدق عليه واحد من المقولات لا ان ليس شيء لا يكون واحدا من المقولات وذاتياته لان الفصول عندهم لا جنس لها ولا فصل وايضا لا نسلم هذا على القول بالتلازم بين التركيبين فافهم ثم ان كون هذا الجواب مناط التشنيع غير ظاهر بل التشنيع ان القول بان علم الجزئيات على وجه كلي مستلزم لان يكون الكليات معلومة على سبيل الحقيقة والاشخاص المادية لا تكون معلومة لان العلم بالوجه الكلي علم بذلك الوجه حقيقة سواء كان الشخص مركبا من الماهية النوعية والتشخص ذهنا او خارجا او نفس الماهية المتعينة بنفسها او بعرض قائم بها او بالمادة وهذا ظاهر جدا قوله وانت خبير بان حقيقة التشخص على هذا التقدير اه فان قلت هذا بناء على التلازم بين التركيبين والمصنف والشارح المحقق رحمهما الله تعالى لا يقولون به قلت بهما وان لم يقولا به لكن المحشي ره انتهى من قبل من زعمه قوله اذ لا تصور الاتحاد الحقيقي بين الشخص الذي هو متشخص بالذات اه لم يقل صاحب هذا المذهب باتحاد الشخصين احدهما متشخص بالذات والاخر ليس متشخصا بنفسه بل انما قال باتحاد الماهية التي ليست متشخصة اصلا بالمتشخص بالذات ولا حرج فيه فان الماهية النوعية مبهمة بالقياس الى الاشخاص فيجوز ان ينضم اليه التشخص لا على انه خارج لاحق بل على انه تحصيل له فيصير النوع محصلا ويحصل امر واحد ذلك الواحد

ذلك الواحد بعينه النوع وبعينه الشخص كما قالوا في تألف النوع من الجنس والفصل
نعم يبطل هذا الرأي بابطال هذا الرأي بابطال اتحاد الاثنين مطلقا لكن على هذا
يبطل اتحاد الجنس والفصل على ما زعموا وبعد تجويزه لا يصح الرد بهذا الوجه فتامل
قوله والصور يلزم على هذا التقدير اه فيه ان صاحب هذا المذهب يلتزم ذلك
ويقول الحاصل في الذهن جزء الشخص ومتشخص بما به تشخص اخر على هذا النحو
من الاتحاد والمعلوم ح جزء العلم فتامل قوله وفي الاول نظر لانه لا يشمل الجزئيات
المجردة قال في الحاشية الحاصل ان الفرق الاول اي حصول الفصل في العقل
وعدم حصول الشخص فيه والفرق الثاني اي كلية الفصل وجزئية الشخص
يجريان في الجزئيات المادية وكليا هما المنتزعة عنها بالنظر الى الادراك الحصولي
الحاصل ولا يجريان في الاشخاص المجردة ولا في الصورة العقلية يجب وجود
بالنظر الى الواقع مع قطع النظر عن تعلق ادراكها الحصولي فكانه خلط بين معنيي
الشخص اذ الكلام في المعنى الثاني والفرق في المعنى الاول انتهى الاشكال
الاول وان كان يرد على ظاهر عبارة المصنف رح لكن لا يرد على الغاية فان المفصل
ان تعين الجزئيات المادية لا يحصل في العقل ولذا قال المحقق الدواني رح عند
نقل هذا المذهب ثم ان هذا الامر يكون بادنا لا محالة فلا يحصل العلم بها بالمبادي
العالية وبهذا التغير اي التخصيص واما قوله في الاشكال الثاني لانه مفرع
على الاول ففيه انه لا يظهر للتفرع وجه سوى ان مناط الجزئية الحصول في الخارج
ومناط الكلية الحصول في العقل فالتعين لما امتنع حصول في العقل امتنع
اتصافه بالكلية وهذا ليس بشيء فان كون مناط الكلية والجزئية على اختلاف

الادراك

الادراك ودون المدرك غير مسلم عند صاحب هذا الراي بل التعين عند
متشخص بنفسه آب عن الشركة بحسب ذاته وهذا الامر جزئي سواء حصل في
العقل او الحاسة والكلي كلي وانما لا يكون جزئيا فقط وانما يجري هذا التعين
والمركب منه ومن الكلي تركيبا عقليا فلا تفرع لكونه جزئيا على الاول والحاصل
في العقل الصرف جزئي لكونه متحدا فيه مع التعين الذهني الذي هو متعين بنفسه وانما
الكلي المعلوم الذي هو احد جزئيه واما قوله فكانه خلط بين معنى التشخص فتحققه عند
صاحب هذا المذهب فان التعين الذي به يمتاز عن الاغيار هو بعينه مناط الجزئية وعدم
صحة فرض الاشتراك فلا خلط فالكلية والجزئية عنده من اوصاف المعلوم ومن لوازمه
لا تتغير اصلا ولا يصح ان يصير معلوم واحد جزئيا في نحو من الوجود الذهني وكليا في نحو آخر
منه فتامل قوله الشارح المحقق قدس سره ومن ههنا ظهر ان لا وجود الا للاشخاص اه لم يظهر
من الذي قرره المصرح عدم وجود الطبائع بل ظهر خلاف ذلك لانه اذا لم يكن
الطبائع موجودة فان شيء يكون نسبته الى التعين نسبة الجنس الى الفصل
فظهر ان الطبائع موجودة لكن بعين وجود الاشخاص كما ان الجنس موجود بعين
وجود النوع وهذا ظاهر جدا من كلام المصرح نعم هذا مذهب ارتضى به الشيخ
المحقق قدس سره ههنا وفي حواشيه على شرح المطالع وقد روي عنه الرجوع
عن هذا الارتضاء والله اعلم بحال عباده قوله وتوضيح مرامهم ان حقيقة
الانسان مثلا اه هذا التوضيح لا يغني لان المنكر لا يقنع عليه ويمنع وجودالا
المقترن مع العوارض ويقول الموجود ليس الا الهوية البسيطة الممتازة
بنفسها الابية عن الاشتراك وفرضه بنفسها وذات نفس هذه فتعينها نفس

ذاتها وماهية الانسان منتزعة عنها تارة بعينها العقل مخلوطا مع العوارض العارضة
لتلك فتحصيل مفهوم تفصيلي في الذهن متحدة في الوجود مع تلك الهوية بالعرض
وبل دعوى وجود الانسان المقترن مع العوارض الاولى اصل قوة المطلوب
اعني وجود الطبايع للاعيان الا ان المحشي رحمه الله يدعي البديهية في وجود
الانسان المقترن مع العوارض حيث قال في الحاشية اورد في التوضيح
الانسان دون الحيوان لان الامر واضح لكاد ان يكون بديهيا لكونه متحصلا
بنفسه غير محتاج في التحصيل الى التشخص بخلاف الحيوان فانه ليس كذلك
ومحتاج في التحصيل انتهى ثم انه استدل بعضهم على وجود الطبايع في الاعيان
بان المتصل الموجود لبطلان الجزء الذي لا يتجزى والاتصال الحقيقي لا يكون
بين المختلفات بالحقايق فاذن حقيقة الكل والجزء الموجودة له
واحدة فاذن قطرات الماء متحدة بالحقيقة فالحقيقة المشتركة بين الكل
واجزائه موجودة واعترض عليه بان اتفاق اجزاء المتصل الموجود بعد القسمة
في الحقيقة للكل ممنوع بل يجوز ان يختلف الحاصل بعد القسمة للمتصل بالحقيقة
والقول بان الاتصال لا يتحقق بين المختلفات بالحقيقة مسلم لكن هنا اتحاد
واعدام فالمتصل الموجود قبل القسمة ينعدم المتصلات الاخر توجد من كتم العدم
ويجوز ان يكون الحاصل من كتم العدم مخالفا بالحقيقة للزايل وانت لا بد
عليك ان هذا مكابرة فاضحة لان البديهية حاكمة بان الحاصل بعد قسمة النار
لا يكون ماء ثم الكلام لا يتوقف على بيان الحاصل بعد القسمة موافق للمتصل
بالحقيقة بل لنا ان نقول ان الاجزاء الموهومة في المتصل حال الاتصال موافقة

بالحقيقة

بالحقيقة للمتصل والا لكانت تلك الاجزاء متغيرة موجودة ضرورة ان الاتصال
الحقيقي لا يكون بين المختلفات بالحقيقة فاذن للمتصل حقيقة صالحة الاشتراك
بينه وبين الاجزاء الوهمية ولو كانت منحصرة في الوجود في فرد واحد فقد ثبت
وجود الطبايع الصالحة الاشتراك فتامل واستدل البعض بان الاشخاص منتزع
منها في مرتبة ذواتها امور واحدة مشتركة والضرورة شاهدة بان الامر الواحد
لا ينتزع الا من واحد لا من الكثرة المحضة فاذن حقيقة مشتركة بين الافراد موجودة
في ضمنها وهو المطلوب والمنكر لا يباعد على بديهة عدم انتزاع الامر الواحد الا من
الواحد وقد يستدل بان المفهومات الكثيرة ثابتة لهذه الهويات في مرتبة الذات
فلا بد من ان يتالف من حقايق مختلفة ولا بد من وجودها ضرورة وجود الجزء
عند وجود الكل وفيه انه ان اريد ثبوت المفهومات الكثيرة في مرتبة الذات
ثبوتها بمعنى اعينها او جزئها فذلك ممنوع بل اول المسئلة وان اريد ثبوتها
من دون واسطة فمسلم لكن لا ينفع فان البسيطة الحقيقي قد يكون مصداقا
لمفهومات مختلفة كما في ذات الباري عز وجل فتامل وربما يستدل بان
الطبايع لو لم تكن موجودة لكان التعين عين ذات الهويات فذواتها
من حيث هي مصداقا الاشارة فهي من حيث هي موجودة فغنية عن الجاعل
فتصير واجبة مع كونها ممكنات وقد مر مثل في اثبات زيادة الوجود على الماهية
وقد تقدم الكلام عليه فتذكر قوله ذلك الحقيقة ليست متعينة في حد ذاتها اه هذا وقع
لما قال قدس سره لان كل موجود بحيث اذا نظر اليه في نفسه اه وحاصل منعه
مستندا بان التعين ليس عينه او جزءه بل هو امر عارض قال في الحاشية ليس

كل موجود متعينا في حد ذاته غير قابل الاشتراك بل بعضه متعين في حد ذاته وهو الواجب
لان تعينه عينه وبعضه ليس متعينا بالذات وهو الممكن لان التعين ليس عينه ولا جزءه
فهو من حيث هو ليس بمتعين ويقبل الاشتراك والكائن من حيث الخلط بالتعين متعينا
غير قابل الاشتراك الا ان الحيثيتين لا ينفك احدهما عن الاخر في الوجود بل لا امتياز
بينهما وهذا معنى قولهم الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يتشخص انتهى اعلم ان ظاهر هذا الكلام
يدل ان التعين امر عارض للماهية فيصير به متعينة وهذا خلاف التحقيق كما علمت وخلاف
مذهب المحشي رح حيث زعم ان التعين نفس ذات الباري عز وجل والحق في الجواب
ان الطبيعة من حيث هي بعينها متعينة وهي نفسها في بعض المراتب مصداق
التعين بناء على ان ما به الاشتراك وما به الامتياز واحد وانما الاختلاف
بحسب الذات المراتب قال اراد قدس سره ان الشيء الواحد في مرتبة الاطلاق
الى من حيث هو يكون موجودا في الكثرة متعددة ومعروضا للصفات متقابلة مسلم
لكن لا استحالة فيه انما الاستحالة في وجود شخص واحد في الكثرة متعددة وان اراد
ان الشيء الواحد بالشخص يكون في الكثرة متعددة ومعروضا للصفات متقابلة
فاللزوم ممنوع لان الماهية من حيث هي ليست شخصا واحدا قوله لان كل موجودا
ذا نظر اليه الخ ان اراد ان كل موجود اذا نظر اليه يكون متشخص في جميع المراتب
فممنوع كيف والموجود في مرتبة الاطلاق ليس متعينا وانما المتعين في مرتبة
اخرى وان كان المتعين هو المشترك وان اراد ان كل موجود يلزمه التعين
في مرتبة من المراتب فمسلم لكن لا ينفع فتامل ثم انه استدل العلامة الرازي رح
على استحالة وجود الكلي الطبيعي بوجهين احدهما انه لو وجد الكلي الطبيعي

فاما

واما النفس الجزئيات في الخارج او جزء منها او خارج عنها لا سبيل الى الشقوق
ولا سبيل الى الوجود اما الاول فلانه لو كان عينا لكل جزئي لكان كل جزئي
عينا الآخر واما الثاني فلانه ينفي الحمل ح بين الطبيعة والشخص واما الثالث فظاهر
الاستحالة وجوابه ظاهر مما قد بينا من ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز بعينه
شيء لشيئين من جهة في بعض المراتب لا يلزم منها عينيه الشيئين في انفسهما
لجواز ان يكون جهة العينية منتفية بينهما كما فيما نحن فيه والآخر ان الطبيعة
لو وجدت في الخارج الى ان الموجود اما مجرد الطبيعة فح يلزم وجود امر واحد
في الكلية واتصافه بصفات متقابلة واما مع آخر فان كان موجودين
موجود واحد فان قام الوجود لكل منهما يلزم قيام امر واحد موضوعين وان
قام بالمجموع دون كل فلا يكون من الطبيعة والامر الآخر موجودا وان كان
موجودين بوجودين يلزم ان لا يصح حمل على المجموع على المجموع قد عرفت
جوابه **قوله** فيصح ان يقال ان الطبيعة الانسانية بعينها موجودة مشتركة
اه قد افاد ان الطبيعة بعينها موجودة مشتركة في الخارج لكنه الصورة العقلية
بمعنى المطابقة وبهذا يرشدك الى ما حققنا سابقا في مبحث الوجود
الذهني ان الكلية بمعنى الاشتراك ليست من المعقولات الثانية انما المعقول
الثاني الكلية بمعنى مطابقة الظل الذي الظل **قوله** وعلى هذا التقدير ليس
النزاع لفظيا اشارة الى رد قول من زعم الى النزاع لفظي لانه لا شك
ان الموجودين هو الاشخاص والطبائع منتزعة عنها ولا يمكن للعقل فيه نزاع
فالقائل بالوجود انما يقول به لان وجود الافراد وجود للطبيعة والقائل

بالنفي لا حط الحقيقة فالنزاع لفظي ولا يظن ان كلام الشارح قدس سره يفيد كون
النزاع لفظيا وقصد رده فانه لا دلالة لكلامه قدس سره عليه بل ابطل قدس
سره احتمالات وجود الطبيعة المتحققة فتدبر قوله فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو
الشيء الطبيعي اه تحقيق المقام ان المحقق لذلك مما قد قررنا فيما سبق في تحقيق
التعين ان الموجود حقيقة انما هو الطبيعة لا بشرط شيء وهي تصير متعينة بنفسها من
دون زيادة شيء فاعلم الان ان الطبيعة المرسلة واحدة فالوجود المنتزع ايضا واحد
وكما ان تلك الطبيعة صالحة للتكثر كذلك الوجود المنتزع عنها ايضا صالح للتكثر ثم متعين
هي بعينها وتتكثر والوجودات المنتزعة عنها حين التكثر متكثرة فالطبيعة كما انها
موجودة على صرافتها وحدتها وتترتب عليها احكامها مع قطع النظر عن مراتب تنز
لاتها كذلك هي موجودة متكثرة على تكثرها فالموجودات اثنان احدهما الطبيعة المرسلة
والاخر الطبيعة المتعينة فلو فرض انتفاء هذه التنزلات لما ضر وجود الطبيعة لوجود
مطلق لعدم توقفه عليها الا ان هذه التنزلات لوازم لها لزوم المعلول للعلة اي انها
لوازم متاخرة وهذه التنزلات اي الطبيعة بما انها متعينة مغايرة للطبيعة من حيث
هي نحوا من التغاير بحيث تختلف الاثار المترتبة عليها فما ثبت للطبيعة من الاثار
المختصة بها لا يمكن ان تترتب على هذه التنزلات اي الطبيعة المتعينة ويجوز ان يصدر
الطبيعة من الجاعل ولا يصدر الطبيعة المتعينة الا بانضمام شرط زائد فقد تحصل
ان الطبيعة المرسلة موجودة والطبيعة المتعينة موجود اخر الا ان موجودية الطبيعة
المرسلة بوجود مطلق وموجودية الطبيعة المتعينة بوجود خاص فموجودية الطبيعة
المرسلة تسمى بالوجود الالهي وجودية الطبيعة المتعينة مسماة بالوجود الطبيعي ثم لما كا

زعم المتباينين

زعم المثبتين ان تكثر الطبيعة انما يكون بالتعلق بالمادة قال الشيخ ابو علي واما كونه
مع مادة وعوارضها فقد تحقق ان جعل الطبيعة المتعينة وان الطبيعة المرسلة متقدمة
على الطبيعة وان التشخص ليس مساوقا للوجود مطلق بل للوجود الطبيعي فحسب
وصح عليه الهيولى للصورة وبالعكس على ما زعموا وبه يصح ارتباط الحادث بالقديم على
طريق تسلسل المعدات بان طبيعة المعدات مجعولة للقديم وتشخص الفردية لازم
للطبيعة في الوجود فامتنع انتفاء جميع افرادها راسا ويكون كل معد موجودا جاعل
تلك الطبيعة بشرط زايد واعداد ما فوقه كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى و
لتصحيح كثير من مسايلهم المهمة كما لا يخفى على المتتبع وهذا الذي ذكرناه وان لم يقبل العقل
المتوسط لكنه التحقيق ولا نبو عنه العقل المتوقد فافهم واتقن هذا فانه سر الحكمة
قوله وحاصله ان الحيوان لا بشرط شي جزء في الملاحظة التفصيلية اه لما كان
كلام الشيخ موهما لان الطبيعة جزء من الشخص الذي هو الطبيعة بشرط شي بنيه
على ان المراد الجزئية في بعض الملاحظات لا الجزئية في الواقع قال في الحاشية
لا شك ان شخصا من الحيوان هو في الخارج وفي الملاحظة الاجمالية امر واحد
من غير تكثر وفي الملاحظة التفصيلية بضرب من التحليل متغاير وكان الحيوان
بما هو جزء من المعلوم انما هو جزء لشي ومعتبر فيه في ظرف لا يتخلف في ظرف
اخر والكائن الا من حيث الجزئية انتهى وذلك ان نقول المراد من الحيوان
بشرط شي مجموع الطبيعة والعرضي اللازم من لوازم التشخص الموجود مع
وجوده والطبيعة اذا اعتبرت مبهمة بالنظر الى هذا المجموع يتحقق هناك مراتب
ثلثة كما في الجنس بالنسبة الى النوع وقد عرفت من قبل ولا شك ان الطبيعة والكائنات

نوعية فهي جزء للتشخص بمعنى هذا المجموع تقدير قوله ذهب بعض القايلين بوجود الكلي

الطبيعي اه حاصل هذا المذهب ان الموجود في الخارج انما هو الاشخاص المتعددة

المتكثرة لكن تلك الاشخاص اذا حصل اي واحد منها في العقل يصير امرا واحدا معروض

للكلية بحيث يصح عند العقل ان يوجد متكثرة وليست هذه الصورة العقلية مغايرة

الاشخاص بل هي نفسها فالاشخاص كثيرة بالذات وواحدة بالعرض يوجد الصورة

العقلية فالطبيعة من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة اذا وجدت في الخارج تكون كثيرة

واذا وجدت في العقل تكون واحدة وهذا هو الذي يشير اليه كلام الطوسي

المنقول من قبل في مقصد الوجود الذهني وعلى هذا لا يصح فرق الشيخ الوجود الطبيعي

والالهي وكون احدهما قبلا من الاخر بل لا يصح هذا الراي وهذه الطبيعة امر

لها حقيقة بها هي قد تميزت بها عن الحقايق الاخرى وبها هي الوحدة ومعلها

وحدة حقيقية وبالذات غاية الامر هذه الوحدة لا تنافي كثرة التنزلات

قوله والقول الفصل انه ان اريد الطبيعة المطلقة اه تحال في الخارج الحاصل

ان الموجود في الخارج نفس الطبيعة مقترنة بالعوارض المخصوصة فلها في الخارج

باعتبار ذاتها من حيث هي وحدة مبهمة وباعتبار العوارض تعدد وبهذان الاعتبار

ان متحدان في الوجود ومتغايران في الملاحظة وكلا الاعتبار ان موجودان

في الخارج فان تلك الوحدة لا تنافي الكثرة اذ الوحدة التي تنافيه هي الوحدة

بعين وجود الافراد وتوهم مذهب القايلين بتعددها حيث ذهب الى وجودها من حيث

الفرد فقط كما ان عبارة البعض توهم انها موجودة بمعنى وجود الافراد يدل على مذهب

نافيها حيث ذهب الى نفيها مطلقا فالاولى في العبارة انها موجودة من حيث

الذات

الذات ومن حيث الفرد نيه انتهى ارادة لقوله ونذا ان الاعتبار ان متحد في الوجود
ان اعتبار الذات موجود لوجود مطلق واعتبار الاشخاص المكتنفه بالعوارض
موجود بوجود مخصوص ولم يرد ان ليس بينهما تغاير وجودا اصلا حتى لا يصح تقدم
احد الاعتبارين على الاخر لم يرد لقوله ومتغايران في الملاحظة ان ليس بينهما
تغاير في الخارج اصلا بل اراد بالتغاير الاعتباري في الملاحظة التغاير الاعتباري
وكيف لا يكون تغاير بينهما في الخارج وقد يترتب على كل منهما الاحكام المتغايرة
في الخارج البتة بلا شك والتصور لاحد الاعتبارين تقدم على الاخر وقوله وكلا الاعتبارين
موجود في الخارج مع وصف التغاير بالاطلاق والتعين حتى لا يفوت بمر ثبت
قوله اي الماخوذ لا بشرط شيء هذا يدل على ان حقيقته الاطلاق ليست لقيدية
انما هي شرح للطبيعة المرسلة وعنوان لها ولا شك ان لها في حد ذاتها
وحدة بها هي ما هي وهذه الوحدة غير الوحدة الشخصية التي تعرض لها بعد تشخصها
لان الحقيقة الاطلاقية اه قد عرفت ان الحقيقة الا المذكورة ليست حقيقة
تقيدية وانما هي عنوان لنفس الحقيقة المرسلة واذا لم تكن تقيدا فلا دخل
لها في المنع عن التعدد لكن الامر غير خاف على ذي البصيرة فان الطبيعة
المرسلة نفسها واحدة وانما تصير متعددة بعد تعينها واذا تعينت تصير غيرها في
هذه المرتبة يعرض الكثرة فالكثرة يعرض لها في مرتبة متاخرة والطبيعة بهذا الاعتبار
موضوع الطبيعة اه هذا غير مطابق لكلام القوم فان موضوع الطبيعة عندهم الماهية
الماخوذة مع الوحدة الذهنية مجردة عن الافراد ويعبرون عنها بالماهية المجردة
والماهية من حيث الاطلاق والماهية من حيث انها عامة ويصرحون بان موضوع

الطبيعة امر ذهني ولتصريحهم بان الطبيعة منافية للمحصورة ولو كان الطبيعة من حيث هي موضوع الطبيعة لما صح هذه الاقوال والظاهر من كلامه رحمه الله تعالى ان موضوع الطبيعة امر الماهية لا بشرط شيء والماهية بشرط لا ويلزم على هذا التسمية التفسير طبيعة وح يفوت غرضهم من التقسيم الى الطبيعة وغيرها من الاقسام الثلث اذ الغرض من هذا التقسيم تمييز الاقسام فالاخرى ان يسموا كل قضية يكون موضوعها مغايرا لقضية اخرى باسم غير اسمها فالحق ان الطبيعة المرسلة اي الماهية لا بشرط شيء موضوع المهملة وموضوع الطبيعة الماهية الماخوذة في الذهن مجردة عن الافراد وموضوع الطبيعة ليس موجودا اذ كل موجود فيه فالفردية لازمة له وقوله ويتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع الافراد لا يصح فيما هو موضوع الطبيعة عند القوم فانه لا يتحقق في الخارج لا بتحقق فرد ولا بتحقق جميع الافراد ثم انه لو سلم ان موضوع الطبيعة ما ذكر فلا يصح هذا القول ايضا لانه ان اراد بالانتفاء الانتفاء راسا فمسلم انه ينتفي بانتفاء جميع الافراد لكن موضوع المهملة ايضا كذلك وان اراد الانتفاء في الجملة فانتفاء فرد انتفاؤه في الجملة اذ قد انتفى نحو من وجوده فتامل قوله وان اريد بها مطلق الطبيعة اي الماخوذ من حيث هو هو قال في الحاشية اي الطبيعة بهذا الوجه اعم من الطبيعة المطلقة كما انها اعم من الطبيعة المخصوصة وموجودة في الخارج كما ان الطبيعة المخصوصة موجودة في الخارج ومتصفة بالوحدة كما انها متصفة بالتعدد ولا منافاة بينهما الا انها مع اخذ الوحدة ليست متعددة ومع اخذ التعدد ليست واحدة انتهى وانت لا يذهب عليك انه قد فسر الطبيعة المطلقة بالماهية لا بشرط شيء وفسر هنا مطلق الطبيعة بالماهية من حيث هي ولا نشك

ان الماهية لا بشرط

ان الماهية لا بشرط شي عنوان للطبيعة المرسلة من حيث هي فح لا يصح الحكم بالعموم والخصوص
بل لا يتحقق بينهما النسبة اصلا لعدم التعدد ولعله اراد بالماهية من حيث هي المرتبة الرابعة
التي اخترعها وقد عرفت ما فيه ثم ان قيد لا بشرط شي ليس تقييدا والا لم يكن لا بشرط
شي بل يكون ح اشتراط هذا القيد فيكون بشرط شي وانما الماهية لا بشرط شي نفس
الماهية المرسلة من حيث هي فلا يصح الفرق بان في الماهية لا بشرط تقييدا في اللحاظ
بكونه لا بشرط دون هذه المرتبة لا تقييد اصلا ثم بعد تسليم ان هناك طبيعة اعم من الطبيعة
لا بشرط لا يصح قوله فلها وحدة بالذات بحسب وحدة الطبيعة المطلقة وتعدد بالذات
بحسب تعدد الاشخاص لانه اذا كان الطبيعة من حيث هي اعم من الطبيعة
المطلقة والطبيعة المخصوصة اي الشخص فما يعرض لهما بالذات انما يعرض لها
بواسطة الاخص فلا يكون لها بالذات ولو عد مثل هذا العروض عروضا بالذات
فكل ما يعرض للطبيعة المخصوصة يعرض للطبيعة بالذات وما استدل عليه بقوله
اذ ليس لها على هذا التقدير اعتبار زايد فقصه انه هب انه ليس لها اعتبار زايد
لكن عدم اباء العقل استناد التعدد اليها ممنوع ان اريد استناد التعدد اليها بالذات
وكيف يصح التعدد بالذات مع كونه من عوارض الاخص وان اريد استناد
التعدد بالعرض او اعم فمسلم لكن لا ينفع ثم فيه شي اخر هو ان وحدة الطبيعة المطلقة
وحدة عامة وتعدد الاشخاص كثرة شخصية ولا منافاة بينهما وقد حكم بان وحدة
الطبيعة من حيث هي باعتبار وحدة المطلقة فالطبيعة من حيث هي اذا لو
حظت نفسها من دون اعتبار اطلاقها ليس فيها وحدة عامة فهي اما كثيرة
بالكثرة المقابلة لها فاذن لا يمكن عروض الوحدة لها الا بالعرض والضرر يلزم ان

يكون هذه الطبيعة مهيات كثيرة ولصير بعروض الاطلاق واحدة وهذا اسقط واما
ليست واحدة ولا كثيرة فح انا لها حقيقة بها هي ما هي بممتزة عن اعتبارها من المهيات
فلها وحدة عامة واما الليس لها حقيقة اصلا فهي لا شي محض واما قوله فيتحقق بتحقق فرد ما ويبقى
بانتفائه فقد عرفت ما فيه مع ان انتفاء شي بانتفاء الاخص لا يكون انتفاءه بالذات
هذا والتحقيق ان ليس الموجود في الاعيان الا المهية المرسلة والمهية بشرط شي اي
الشخص والمهية المرسلة حقيقة واحدة بالذات والاشخاص متعددة بالذات
والوحدة العارضة لها وحدة بالمحمول وهي وحدة ثابتة للمهية المرسلة بالذات
والاشخاص بالعرض ثم العقل قد يعتبر المهية المرسلة مجردة عن الاشخاص في الذهن
وهي في هذا الاعتبار موضوع الطبيعة وهو امر ذهني ثم الوجود المنسوب الى المهية
المرسلة وجود واحد لا تعدد فيه انما يتعدد اذا تعددت المهية بصيرورتها متعينة
والاشخاص ليست امرا مغايرا للمهية المرسلة بل الشخص هي المهية المتعينة بنفسها
لا بامر زايد على ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز فالوجودات الكثيرة العارضة
الاشخاص وجودات لتلك المهية فللمهية وجود بالذات هو وجود لها ووجودات
كثيرة هي وجودات الاشخاص فالعدم العارض لها بالذات انما هو رفع وجودها
الذي لها بالذات وهو وجود واحد واذا ارتفع لم يبق لها وجود اصلا فيلزم
انتفاء وجود اصلا فيلزم انتفاء وجودات جميع الافراد لان هذه الوجودات
هي وجودها الواحد قد تعددت بتكثر المهية الموجودة واما عدم فرد فهو رفع حصة
من ذلك الوجود ولا يلزم من انتفاء حصة منه انتفاء نفس الوجود المطلق فليس
هذا العدم عدما لها بالذات اللهم الا بالعرض فقط فح لا يبقى الحقيقة المرسلة الا بانتفاء

جميع

جميع الافراد لا بان يكون انتفاء الافراد سببا الانتفاء به بل من اللوازم كما ان وجود
الافراد من اللوازم المتاخرة لوجود الحقيقة المرسلة كما قد علمت وتنفي الحقيقة
في مراتب التنزلات بانتفاء فرد ولو حدد بوجوده فتامل وتحقق به فانه تحقيق نفيس

قوله لانا لا نسلم انه اذا كان عدما مطلقا اه وهذا المنع عسى ان يكون مكابرة
فان الضرورة حاكمة بان العدم المطلق لا يصلح مخصصا ومشخصا والفصل
ليس مبهما ابهام الجنس بل ابهامه بحسب الاشارة فقط لا الابهام المهنية فتامل فلا نسلم
انه اذا كان عدما الاتعين كان وجوديا اه ظاهر هذا الكلام يدل على اختيار الشق الثاني
وهذا انما يصح لو كان مراد المستدل اعم من ان يكون فرد اللاتعين مفهومه واما اذا
كان المراد مفهومه كما يفصح عنه كلام المستدل فهذا المنع يرجع الى منع انحصار
العدم المضاف في عدم الاتعين وعدم التعين قوله ويكون التعين المسلوب
عدميا فيكون الاتعين وجوديا ويكون عدم اللاتعين عدميا وفيه انه اذا كان التعين
المسلوب عدميا فهو عدم اللاتعين الضرورة والكلام في مسلوبه ولا يتسلسل فينتهي
الى مسلوب وجودي فيكون اللاتعين عدميا فسلبه وجودي فالتعينات
كلها وجودية للمشابهة فتامل فيه قوله مع ان عدم العدمي لازم للوجودي لا عينه على
هذا التقدير يمكن اختيار الشق الثاني والثالث كذا في الحاشية فان ابطال الشقين
موقوف على ان عدم العدمي وجودي وهذا المنع يتوجه اليه لكن هذه المواخذة
تشبه المواخذة اللفظية فان مقصود المستدل ان عدم العدمي يلزمه الوجودي
فقد لزم حينئذ ضرورة المهية متعينة امر وجودي به الامتياز فيكون تعينا فتامل فيه
قوله ولو سلم فلا نسلم تماثل التعينات اه على ذلك التقدير لا يمكن اختيار الشق

التالي والثالث والرابع كذا في الحاشية لان تماثل التعينات دخيل في التفوق
الثلثة وتحقيق هذا المنع ان مقصود المستدل اثبات كلية ان كل تعين وجودي كما يفصح
عنه دليله في جميع التماثل فلا يلزم المدعى الكلية ولو كان مقصوده ابطال كلية الخصم
ان تعين عدمي لكان حديث والتماثل لغوا فتامل قوله اللازمة ممنوعة والسند ظاهر
هو ان مقابلة العدمي للوجودي انما يقتضي كون العدمي عليا بالوجودي وسلبا له و
لا يلزم منه ان يكون المسلوب وجودا وهو ظاهر ولعل مبنى كلام الشيخ المحقق قدس
سره ان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم فالمستدل لم يفرق بين المعدوم
والعدم بحسب الدليل اذا كان معدوما كان عدما فالزم ان المعدوم منه اذا استلزم
كونه عين العدم فالموجود فيه ايضا يستلزم كونه عين الوجود فيكون الوجودي وجودا
فتامل قوله الظاهر ان المراد بوجودية التعين وعدميته الخ قال في الحاشية
الظاهر ان الامام رح اراد بالعدمي ما يكون العدم داخلا في مفهومه فهو اما عدم مطلق
او عدم مضاف واراد بالوجودي المقابل له اي ما لا يكون العدم داخلا في مفهومه
وهو اعم من الموجود انتهى وهذا على فالمدعى ان التعين ليس داخلا في مفهومه العدم
وان كان معنى اعتباريا وهذا كما ترى فان المخالف لا ينكر هذا بل انما ينكر موجوديته
وح يكون السند لا دلالة في موضع الخلاف بل عين امر لم ينكره احد فتامل واما ما ذكره
المصرح من معنى الوجود والعدمي الخ فمقصود المصرح ان التعين صفة للمبينة
قطعا فح المقصود ان التعين هل صفة وجودية ام لا فعبر الوجودي بصفة من
شانها الوجود وغير عنه الازمة الذي هو كون ثبوته لموصوفه ولوجوده له فان الصفة
التي من شانها الوجود الخارجي انما يكون الاتصاف بها بوجودها للموصوف لا بانتزاعها

كما لا يخفى

كما سيقف عليه ان شاء الله تعالى **قوله** ولا ينطبق عليه ادلة الطرفين هذا غير ظاهر فان ادلة
الطرفين يقتضي موجودية وكونه صفة او معدومية **قوله** يمكن ان يقال المراد الجيب
فيه شي ستكشف بعد ان شاء الله تعالى **قوله** حاصل هذا الجواب ما هو الظاهر
قال في الحاشية هذا الجواب الاول على ما قررناه لشيركان في منع توقف
انضمام التعين على التعين وبتقرير فان الاول مستند بان انضمام التعين
متوقف على امتياز المنضم اليه عما عداه في الجملة لا على تعينه والثاني مستند
بانه يستلزم التعين ولا يتوقف عليه فح يكون النظر المذكور مشتركا يرد
على كلا الجوابين ويمكن ان يكون الجواب الاول منعا للمقدمة الثانية
والجواب الثاني منعا للمقدمة الاولى وح يكون النظر واردا على الثاني
فقط انتهى وانت لا يذهب عليك اذا كان الجواب الاول منعا للمقدمة
الثانية فالمقدمة الثانية تعليل لبطلان الثاني فاتم مقامه فح يكون المراد بالتميز
ههنا ما هو المراد في المقدمة الاولى وكون الاتصاف به على تقدير غير هذه
الغيبوبية واما هو عدم عروض الطرف الذي وجد فيه وقيام وجود زمان اخر
مقامه مع بقاء الزمان فصار هذا الزمان طرفا له بعد ما كان ظرفه الاول وظرف
الزمان ليس الا نفس الامر فقد ثبت انعدام زمان عن نفس الامر ووجود زمان
اخر فيها بعده فقد ثبت التجدد والتعاقب في نفس الامر وهو المطلوب من
سبيل اخر لو كانت الموجودات باسرها موجودة في نفس الامر من دون
تجدد وتعاقب لبطل اللاسقفية في الاستقباليات لان الامور اللاسقفية
ليس لها جملة لا يمكن الزيادة عليها وغير المتناهي كما جملة لا يمكن الزيادة

عليها فالموجودات من الاستقباليات في الدهر جملة صارت موجودة و
لا يمكن الزيادة عليها في نفس الامر فليست لا انقضية في نفس الامر وبالجملة
اللا انقضية لا يعقل الا بالفوت واللحوق ونفس الامر غير صالحة لان يفوت
عنها شيء او يلحق فيها فقد صارت الحكم باللا انقضية باطلا مخترعا كالحكم بطيران
الانسان ونحوه مخالفا لما في نفس الامر كيف لا وح لم يبق شيء بالقوة اصلا لا في
الوجود الدهري ولا في الوجود الزماني لان الزمان لم يبق شيء منه بالقوة في نفس الامر
وبعبارة اخرى لو كانت الموجودات بأسرها موجودة دفعة في نفس الامر ولم
يبق شيء منها بالقوة فقدرة الباري عز وجل تعلقت بهذه الجملة ولا يمكن
ان يتعلق بما وراءها فصدق ان الباري عز وجل غير قادر في نفس الامر
على ايجاد ما وراءها وان فرض تعلق المشيئة واي استحالة فوقه تعالى الله
عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان الح ملح وبمنى متمن ان هذا لازم عليكم ايها
المتكلمون فانكم لا ترتابون ان علم الباري عز وجل قد تعلق بالممكنات بأسرها
فللممكنات جملة في علمه تعالى لا يمكن الزيادة عليها اذ لا تجدد ولا تجدد ولا
تعاقب في العلم فلم يبق الاستقباليات لا انقضية اذ لا جملة اللا انقضات
ولزم تناهي القدرة فعليك ان لا تصغي اليه وتعلم ان لا استحالة في كون
الامور اللا انقضية في نحو الوجود الواقعي جملة غير متناهية في نحو اخر من الثبوت
فالمعلومات من جهة ما هي ثابتة في العلم جملة غير متناهية كما ومن جهة الوجود
الخارجي لا جملة لها فكلما يخرج في نفس الامر جملة يمكن ان يوجد بعدها فيها جملة
اخرى فلا ينافي اللا انقضية بحسب الوجود النفس الامري كونها معلومة جملة

ولا يلزم

ولا يلزم تناهي الصورة وانحصارها على الجملة الموجودة في نفس الامر بل كل
جملة توجد في نفس الامر بقدرته يمكن ان يوجد بعدها جملة اخرى بقدرته
تعالى واما عدم تعلق القدرة بما عدا الجملة المعدومة للباري عز وجل
فلعدم امكانه لا لقصور في القدرة وكيف يجوز عاقل ان يوجد بالقدرة
ما لا يمكن تعلق علم القادرية واما على ما لقوبتهم به من الدهر فيبطل اللانقضية
في نفس الامر اساً ويصدق في نفس الامر ان الباري عز وجل غير قادر
على ما سوى ما وجد دفعة فيها وهذا الاخرى عليه مسلم وبعبارة اخرى نقول
على وجه الالزام ان الفلاسفة اثبتوا امكان الاستعداد باً واثبتوا للمادة
قوة على امور غير متناهية واذا كانت الكاينات برمتها موجودة في نفس الامر
وانما العدم عينونية شي ونقدانه عن حيز معين من المقدار الموجود
باتصالها في نفس الامر دفعة مع وجوده في الحيز الاخر منه في نفس الامر
وهذه العينونية في نفس الامر ثابتة ازلا وابدا لا يمكن ان يكون عينونية
عن شي في نفس الامر ثم يكون حضوره فيها واذا كان الامر كذلك فاي شي
يكون للمادة قوة عليه بل كمالات المادة كلها حاصلة لها في نفس الامر
ابدا او غير حاصلة لها ابدا ولا يمكن لها في نفس الامر ان يحصل لها شي
لم يكن حاصلا من قبل فانهم من سبيل اخر اذا كان الزمان الغير المتناهي
من الجانبين مع ما فيه من الاشياء المختصة بحيز حيز وحد حد مرتبة
بالوقوع في اجزاء المتصل وجد دفعة فينتقض براهين التسلسل ويلزم
التناهي من الجانبين وهو خلف ولما كانت المنازعة بين المتكلمين

والفلاسفة في قدم العالم الذي اشتد صار جل نظرهم ومطمح قصدهم اثبات
التناهي في جانب الماضي وحصولها حين الالزام بهذا الوجه الزام التناهي في
جانب الماضي بالنظر الى الوجود الدهري صار هذا ورتبة لمن لا كمال له فوق الحد الى
والتشبث في الانتقال الى ان اورد انه لو لزم التناهي بالنظر الى الوجود الدهري والا
جتماع فيه لزم التناهي في الابد ايضا وهذا كما لا يخالف قوانين الفلسفة يصادم قواعد
الملة ولم يعلموا ان بناء قواعد الملة على اللاانقضاء بحسب الوجود في نفس الامر
لا على عدم تناهي الاستقباليات كما في نفس الامر والذي يبطله براهين التسلسل
هذا لا ذاك فافهم ثم صاحب الافق المبين لما زعم ان الاستقباليات
كلها غير متناهية بحسب الوجود الدهري وبنى عليه تصدى للفرق بين
الماضيات او لا بان الماضيات حواها الوجود بالفعل ولا معا بل متعاقبا
فيتمشى البرهان والاستقباليات كل ما خرج منها الى الفعل متناه لا تناه
بلغ لا يمكن التجاوز عنه فما يقتضي به البرهان متحقق في الاستقباليات
ثم اورد عليه ان هذا انما يتاتى في الوجود على وجه التعاقب لا في الوجود
الدهري لانه عن التجدد والتعاقب فكل ما هو موجود في افق التجدد موجود
في الدهر دفعة دهرية والكلام بهما في الوجود الدهري انتهى وقد عرفت
انه على القول بالدهر كما فهمه لا يبقى جهة تجدد وتعاقب اصلا فقد ذكرنا
ان الاستقباليات باعتبار التجدد والتعاقب وهي بهذا الاعتبار غير
متناهية لا الى نهاية اخيرة لا تتعداها واعتبار الوجود الدهري وبهذا الاعتبار
لا تترتب فيه واما الماضيات فمن جهة وقوعها في عالم التجدد قد خرج من

القوة الى

القوة الى الفضل ولو تعاقبا فالبرهان انما يحيل ما يصدق عليه مفهوم غير المتناهي بحسب الوجود في عالم التقضي والتجدد وانت لا يذهب عليك ان الزمان باسره موجود في الدهر والزمان متصل والاتصال كاف لجريان البرهان والزمانيات وان لم يكن مرتبة بالتقدم والتاخر الا انفكاكهن لكونها مرتبة بالوقوع في اجزاء متعينة من المتصل فان الاتصال مرتب قطعا ثم قوله فالبرهان انما يحيل ما يصدق عليه مفهوم غير المتناهي اه بناء على عدم اشتراط الاجتماع لجريان وفيه كلام قد فصل في موضعه على انه لا يجري البرهان في الماضيات باعتبار الوجود الدهري وقد كان نفي جريان البرهان في الماضيات على الوجود الدهري والاجتماع فقد استقل من وضع الى آخره هذا الرجل لا يبالي بامثاله ولا يخاف ان يكون ضحكة ومثلا الاخرين ثم التحقيق في هذا المقام اي في القول بالدهر والسرمد انه لا شك في ان نفس الامر عبارة عن الوجود في حد ذاته من دون اعتبار المعتبر وفرض العارض ولا شك ان وجود المتغيرات وغير القوار في حد ذاتها بحسب الامتداد وتجدد هذه الوجودات تجدد في حد نفسه من دون اعتبار المعتبر فظرفيته نفس الامر ليس كظرفيته المكان بل معنى الوجود في نفس الامر الاتصاف في حد نفسه من دون اعتبار المعتبر وقد عرفت من قبل ان الوجود نفس صيرورته الشيء فما ذاته متجددة وغير قارة فصيرورته ايضا متجددة فهذا الوجود المتجدد في حد نفسه كانه امر ممتد فان الذهن ينزع من الاشياء المتجددة وجودا متجددا متجددا ويحكم بالاتصاف به على وجه التجدد والتعاقب وهذا نحو من الامتداد

وهذا هو نفس الامر للمتجددات في طرف منه الوجود للبعض وطرف منه العدم
للبعض واما الثابتات موجودة كما هي وجدت المتجددات ام لا لكن اذا
كان عدم المتجدد فوجود الثابتات مع عدم هذا المتجدد في حدود نفسها
من دون اعتبار المتغير متقدم على وجوده كذلك فاذا وجد هذا المتجدد
صار وجودها مع وجوده ثم اذا عدم هذا المتجدد صار وجودها مع هذا العدم ومتاخرا
عن وجود المتجدد وهذه احكام في نفس الامر اي احكام ثابتة من دون اعتبار
المتغير فبهذا الوجه جاز الامتداد والاستمرار في وجود الثوابت والاخبار فيه ولهذا
وصف الباري نفسه بالباقي ومن نفى صفة البقاء حقيقة عن الباري
عز وجل فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه وقال قولا عظيما شططا نعوذ بالله
منه فهذه القبلية والبعدية كلها والمتقدرة تسمى بالزمانية وعند الفلاسفة
لا ينتظم هذه القبليات والبعديات والمعيات الا بوجود الزمان وعند
المتكلمين يتصف بها الاشياء بالذات من دون حاجة الى الزمان وان
كان يلزمها الزمان المتوهم ثم للثوابت الى المتجددات نسبة اخرى غير
هذه النسبة وهي المشاركة في الوجود الواقعي المطلق لكن هذه الوجود
الواقعي يتحقق في الثوابت بنحو غير متجدد وفي المتجددات على وجه التجدد
فهذه المشاركة هو الدهر والمعية الدهرية والعقل بازائها القبلية وللثابتات
بعضها مع ثبات الاخر واستمرار كل مع استمرار الاخر وهذا هو السرمد فان اراد الفلاسفة
هذا القدر من الدهر والسرمد فالكلام صاف ولا نبو عنه عبارة الشيخ رر
المنقولة من قبل وعلى هذا فالمعية الدهرية والسرمدية في نفي النسبة ولو بهذه

ما نقلنا الخ

ما نقله الشيخ قدس سره في الموقف الثالث من كلام النصير الطوسي ان هذه
المعاني مختلفة فللمتكلمين ان يسموا بما شاءوا **قوله** على تقدير وجودها
في الخارج قد زعم المحقق الدواني رح واتباعه ان الحركة القطعية لا وجود لها
في الخارج وزعموا انه مذهب الفلاسفة والحق خلاف ذلك كما بين في
الافق المبين وغيره والى هذا اشار المحشي رح بقوله هذا **قوله** بان يكون
في كل آن منه وفي كل جزء من اجزاء الزمان **قوله** فانهم اثبتوا احدا بالاستقلال
هو لوازمه قد صرح بهذا غير واحد من الثقات حتى ان الامام حجة الاسلام رح صرح
عند بيان اسباب تكفير الفلاسفة بان القول بقدم العالم كفر ولم يظهر الي
الآن له وجه وجيه فانه لم يتبين الفرق بين من الذين فيه الان يقال
القول بالقدم الشخصي ترفع الاجتماع القاطع على تماثل والسبب الاظهر
لكفرهم قولهم بكون هذه القدماء الثابتة كما يشهد به ظاهر قوله تعالى لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلثة وما من اله الا اله واحد وقوله تعالى واذ قال يا عيسى
ابن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين وقولهم ببنوة
عيسى وحده وهذا من قبيل حدوث الشيء لا حدوث الشيء عن الشيء
اه فيه ان مبنى كلامه ان كل حادث مسبوق بمادة والحدوث ليس عنده
الا منحصرا في حدوث الشيء عن الشيء ولعل مقصوده منع تلك المقدمة
ومقصوده الفرق بين الحدوث الدهري والحدوث الزماني فالاول
حدوث الشيء فلا يستدعي مادة والثاني حدوث الشيء عن الشيء
لا يستدعيها **قوله** وتقدم وجوده على عدمه تقدم زماني فهذا تقدم

نقل ان كن من الحاجات

بحيث لا يحتمل التقدم الدهري كما يكشف عنه قوله فانه عبارة عن الانجمع المتقدم والمتأخر في الواقع ولذا منع استدعاء التقدم للزمان تقابل المقصد السادس في ايجاب الحادث **قوله** الرابع حدوث الشيء في الدهر وخارج الزمان اه الدهر هو نفس الواقع مع قطع النظر عن الزمان ونسبته الى نسبة الخارج الى الذهن والسرمد فوق الدهر لانه فوق الواقع كذا في الحاشية وفيه نظر لان الفلاسفة لا يقولون بالحدوث في الدهر من دون زمان كما قدم ولعل اختيار مذهب صاحب الافق المبين الا انه سماه حدوثا زمانيا لما زعم موافقاله ان الفلاسفة قائلون بالحدوث الدهري وسبق الباري عز وجل على الحوادث اليومية سبقا دهريا الا انهم يدرجون هذا السبق في السبق الزماني واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام لان صاحب القبسات قد صال وطبق وبذل قدم نظره وقوع في حفرة الغوي قد علت سلطان وهمه فاعمى اعين فهمه فابدع مذهبا عجيبا واخترع قولا غريبا لما سمع المتكلمين يعصون لحدوث العالم بعضه وقضيضه قرطبه وباليسه وسبق العالم سبقا صريحا في حاق الواقع وتقدم صانعه عليه في نفس الامر تقدما انفكاكيا وسمع الفلاسفة يحكمون بان حاق الواقع لا يحتمل التدريج والتعاقب والفوت واللحوق العاقب وذهب من المسلمين المتوفقين باخراج العالم من مباخه العدم والبطلان الى بداية الكون في الاعيان وكان في نفسه مقلدا للفلاسفة الذين لم يخرج اعناقهم عن ربقه التلبيس والتدليس واتمن بما جاء عن ارسطاطاليس سول لنفسه ابداع الراي الشنيع المشتمل على التناقض

القطيع وحسب ان يحمد بما لم يفعل مبقى بني شناعته لم يزل فرض الحق المبين وخلع
نبات الصدق المبين وزعم انه في هذا ناصر لاهل الملة واخوان الحكمة ونطق بما في التفوه
به عار للملتين وفي التكلم به رائع عن سبيل المسلمين ووصف فيه كتبا عجيبة وصحفا غريبة
قد اتى فيها بتمويهات بديعة وشعريات لطيفة واسجاع انيقة وفقرات سمينة والفاظ
مخترعة واقوال مزخرفة جل مطالبها مغلطات وجل دلائلها سفسطات ولعمري لو
كان الوقت اجل من ان يضيع في نقض امثال هذه الاقاويل وهدم بنيان هذه الا
راء الاباطيل بعد ان الزمان زمان قد اندرس فيه العلوم القدسية النفيسة
الايمانية الصحيحة وطفق الاقوال الفلسفية البحثية حكمة سوقية وقصر سير انظارهم
عن الوصول الى اغانيه وشحرون الاراء الغريبة التي لم تصدر عن الخاصة والعامة
لجدير بي حسبته ان يوفق احد امثال هذه الملبسات واشباه تلك المدلسات
ان اشتغل بنقض عباراته بانه يومي الميل الى الغوى وتلخيص مقالته ان القبلية
الانفكاكية التي تكون القبل بها منفكا عن البعد في الوجود قد تكون بتخلل
ممتد او طرف موجود او موهوم وهذه القبلية هي القبلية المتكممة والقبلية
الزمانية ويكون القبل بهذه القبلية في جزء من الممتد او حد منه والبعد في جزء
اخر او حد اخر ويكون اجزاء المتصل او حدوده فاصلا بينهما ولتضايف هذه
القبلية البعدية المتكممة الزمانية وبازاء هذه القبلية والبعدية الغير الزمانية
المتكممة ويكون لا بتخلل ممتد ولا متقدر بل يكون الانفكاك بين القبل والبعد
لا في افق التقضي والتجدد بل في حاق الاعيان ومتن الواقع خارج الاذهان
بحسب تقدم العدم الصريح البات على ذات المتاخر مع تقرر ذات المتقدم

لا في زمان او ان ولا في جهة او مكان بل في كبد الواقع وحاق نفس الامر فلا يصح توهم مرور زمان ممتد او تخلله او ظرف ممتد بينهما وهذا هو السبق الصريح الذي يتعرف ذا الفعلية السرمدية ومقابلها البعدية الدهرية والبعدية للغير الثابت له وبازاء القبلية والبعدية المعينة الدهرية الغير المنكمة فلما ان في الضرب الاول يكون عدم البعد ووجوده في حدين كذلك يكون في هذا الضرب وجود البعد في حيز عدمه ويكون رافعاله ويكون السالبة العقلية في الدهريات مناقضة لموجبها فاذا كان الشيء الزماني في الدهر معدوما يصدق السلب العقلي واذا وجد ارتفع العدم وقام الوجود حيز العدم وصدق الموجب الفعلي وكذب سالبته وهذا بخلاف البعد الزماني فان العدم الواقع في زمان لا يرتفع زمانه عن زمانه بل ينتهي بزمان وجوده ولا يرفع الموجب الفعلي في الزمانيات سالبها بل يكون صدقهما في حد الامر الاول وقوع حسهما في زمانين ونظر الثاني بوقوع حسهين في امكان على التعاقب فالمسبوق بالعدم بهذه السبقية في وعاء الدهر الحادث الدهري وغير المسبوق بهذا السبق القديم الدهري ثم التقدم الزماني وهذا التقدم السرمدي والكاما متشاركين في قبول الانفكاك لكن بينهما تباين شيء من وجوه فمنها ان التقدم الزماني يقع ان التقدم الزماني يقع فيه التكثر على التعاقب بان كان شيء متقدما على متاخر ثم يكون هذا المتاخر متقدما على متاخر اخر واما القبلية السرمدية فلا تقبل التكثر على التعاقب وكذا التاخر الزماني لان تعاقب القبليات والبعديات يقتضي الامتداد والانقسام الممتنعين في وعاء الدهر والسرمد ومن المستحيل ان يكون في وعاء الدهر ظرفان دوا سطة فاول

الحوادث

الحوادث الدهرية كلها تحدث في الدهر دفعة واحدة دهرية دهرية ولنقع الحوادث
كافة حين اعدامها اما مبدعاتها فلا في زمان اما مبدعاتها فلا في زمان واما كائناتها
فكل مخصصها زمان ومنها ان التقدم الزماني لا يحصل بالوجود والعدم بل يعرض كليهما فقد يكون
عدم الشيء متقدما على وجوده بالزمان ثم وجوده يتقدم على عدم بعد وجوده بالزمان
فيمكن فيه عدم سابق وعدم لاحق ويكون الوجود متوسطا بينهما واما التقدم بالدهر
فلا يعرض للوجود اصلا بالقياس الى العدم لامتناع الفصلين البعديين على التعاقب
في وعاء الدهر كما مر ولانه لا يمكن اثبات الوجود في وعائه اذا وجد شيء في وعاء
الدهر بارتفاع عدمه الدهري بالمرة لم يصح لذلك الوجود الافتراض في وعاء
الدهر والسلاب عن الواقع اصلا لان الوجود متى دفع لا يصح ارتفاعه
عن الدهر الا بالسلاب هذا النحو وهو انسلب عن حيزه هذا حل اصله
كلامه في الافق المبين والقبسات وهذا الكلام فاسد وهم كاسد كما
ننبه عليه من قبل المحقق الجونفوري في الشمس البازغة او لا نعلم انت
ومن يصلح للخطاب ان انفكاك شيء عن شيء لا يعقل فلا يتوهم لا ينحل ممتد موهوم
او موجود فكيف يصح الحكمان المتناقضان في حاق الواقع من دون ان يكون
احدهما في حد والاخر في حد اخر ونحوه الا سوف الفرخه او لا تتدبر في نفسك انه
اذا رفع الامتداد من البين لم يبق في يد العقل الحكم بالمضوية المفهومة من
كان والاستقبال المفهوم والتراخي المفهوم من ثم بل انما يبقى الحكم بان الشيء
في الواقع او موجود في الواقع وموجود في الواقع فلا يمكن صدقهما بنسبة بل
يصدق اما الحكم بالسلب او بالايجاب فحسب فان شيء اما يكون معدوما في الدهر

ابداً اما يكون موجوداً فيه ولا يمكن الحكم بالعدم والوجود والا لزم اجتماعهما لارتفاع
المضي والاستقبال وتنافيهما ثم وجه قد ظهر لك ان الموجب بعد صدق ان السالب
لا يصح في الدهر هذا على ما وضع من اباء الدهر عن الامتداد واما على ما ذهب
اليه المتكلمين من وقوع القبلية والبعدية في حاق الواقع صحيح لكن لا بد من امتداد
موهوم واما وقوع القبلية والبعدية من دون تخلل امتداد فهو بين من هو شأنه
قد افتضح به لدى الخاصة والعامة ثم بعد القول بوقوع القبلية في الدهر و
تجويز وقوع البعض غير عدمه وبطلان العدم بوقوع الوجود من دون لزوم امتداد
فالقول بعدم وقوع القبليات على التعاقب تحكم محض لانه يمكن ان يقال
انه كما يقع غير عدمه يجوز ان يقع البعد غير عدمه من دون لزوم امتداد
فاذا تقدم ا على ب وجه كان ا مع عدمها ثم اذا وجد ب وقع وجوده غير
عدمه من لزوم امتداد فح قام المعية مقام القبلية فصار معيته وقبليته على حد
معين فاذا وجد ح وقع وجوده غير عدمه وصار مع ا ب فصار الثلثة معا من
دون لزوم امتداد كما لو وجد ب وح دفعة وقع وجودهما غير عدمهما من
دون لزوم امتداد على زعمه وبهذا الظهر انه يصح على هذا التقدير لحوق العدم
من دون لزوم الامتداد لحوق الوجود العدم من دون لزوم الامتداد
على ما وضعه واما القول بان الشيء اذا وجد في زمان فهو لا يرتفع عن الدهر
الا بارتفاعه عن ذلك الزمان وذا غير ممكن ففيه الا من الجائز ان يرتفع
هو مع الزمان معا من الدهر فافهم ثم سلك تدليس آخر وتلبيس اكبر وحكم
على الزمانيات بالتناهي في جانب الماضي وقال هذا التناهي نفسه لا يوجب

الحدوث وقال في تناهي مقدار الزمان وعدد الموجودات الزمانية في جانب
الماضي ليس يصادم دوام الوجود في وعاء الدهر غير مسبوق بالعدم سبوقية دهرية
كما ان تناهي مقادير الابعاد المكانية ليس يصادم ذلك فان الكم المتناهي المقدار
سواء كان ذا وضع او غير ذي وضع لا ابالي من حيث هو كم متناهي المقدار
ان يكون له فرد من الاعيان لا يتنفيه البطلان ووجوده لا يتقدم عليه
العدم الصرف الذي لا يتصور فيه الاستمرار بل يجوز بالنظر الى طباع الامتداد
المتناهي الكمية بما هو متناه مكانيا او زمنيا او زمانيا مع عزل النظر عن كل
ما يخرج عن هذا اللحاظ ان يكون موجودا في وعاء الدهر بلا القدم عدم
دهري فيحتمل في بادي الراي ان يكون لوجوده ازلية غير زمانية الى ان يبطل في النظار
غائرة غير هذا النظر والذي يبطله تناهي مقدار الزمان في الماضي ليس الا الازلية
الزمانية على ما ابتدعه معلم المشائية ومن تبعه لا بدوام الحصول في وعاء بعد صريح
العدم الصرف لا على امتداد ولا امتداد ولا يلزم من ذلك سرمدية الوجود
ودوامه في الواقع كما ظن من على سبيل اولئك الظاهرين المتعطلين لالطاف
نور الحكمة بل انما يلزم من ذلك الدوام الزماني على المعنى المشهور في الفلسفة
لا غير وهذا المعنى وراء السرمدية والدوام في وعاء الدهر كما ان الا نهائية
في الابعاد انما تستلزم تمادي الامتداد المكاني لا الى نهاية لا استمرار الازلية
الزمانية بحسب الحصول في زمان غير متناهي المقدار ولا سرمدية الوجود بحسب
دوام الحصول في وعاء الدهر لا بعد العدم اصلا فاذا اثبتنا تناهي مقدار الزمان
في جهة البداية فقد ابطلنا الازلية الزمانية على المعنى الفلسفي المشهوري

انتهى كلامه في الافق المبين ومثله قال في القبسات ثم بعد هذا اسم الذيل لابطال
استلزام التناهي وجود المنتهى به وقال لا يسعنى لك ان تعقل عما ادينا اليه من
قبل ان تناهي مقدار الزمان في الازل ليس وجود الآن بالفعل لان ما
وراء الزمان ليس الا صريح العدم الصرف البات الذي لا يصح ان يقال
انه عدم ممتد او غير ممتد وهو الاخلاء والا املاء الزماني الذي هو بازاء
العدم الخاص الذي هو وراء الفلك الاعلى وهو اللاخلاء واللاملاء المكاني
وليس انتهاء الزمان الى ذلك العدم بطرفه بل هو بنفس هويته الامتدادية
ولكل جزء من اجزائه وان من اناته مسبوق بذلك العدم ومنتهية اليه فليس
للعقل ان يوقع بمعونة الوهم اتصالا بينه وبين ذلك العدم ويتصور امتداد
ينطبق بعضه على الزمان ويقع بعضه في ذلك العدم فيحكم بانه وقع انسحاب
في شيء من اوساطه بما يتوهم من الامتداد وبانه يتصور ان ينبسط الزمان
في جهة امتداده فينطبق على ذلك العدم ولا كذلك الابعاد المسافية بالانية
كانت او بجزئيته عند انتهاء تلك الامتدادات فالابعاد المكانية انما
تنتهي بالعدم المحض الذي هو اللاخلاء واللاملاء المكاني باطرافها فقط
لا بذواتها وهوياتها الامتدادية ولكل جزء من اجزائها واما العدم الذي يصح
ان يقال ان الابعاد المسافية مسبوقة به فهو بطلان ذواتها وانتفاء هو
ياتها في الواقع بحسب انفسها الا بحسب تمادياتها في الاشارة فهذا العدم لا يحصص
له من حدود الامتداد بل نسبته الى الطرف كنسبته الى الوسط ونسبته
الى نسبته الى الكل والعدم الذي وراء طرف الامتداد على تلك الشاكلة

واما عدم

واما عدم الزمان فهو لبطلان ذاته في نفسه قبل تقرره في وعاء الدهر ليسا
مطلقا البسيط لا يعقل فيه الامتداد واللاامتداد بوجه من الوجوه والزمان نفسه
ولجميع اجزائه وحدوده مسبوق به وهو بالاضافة الى ذلك كله على نسبة
واحدة وذلك لا يعقل في امتداد الزمان انه بحيث لو انبسط في تماديه
لا ينطبق عليه فقد ظهر ان اللااخلاء واللاملاء الزماني واللاخلاء واللاملاء المكاني
على منوال واحد فيهما للعقل ان يتصور عدمين احدهما عدم ذات الفلك
الاقصى بالمرة وليس هو في جهة امتداد جرمه ولا هو مخصص ان يتصور فوق
سطحه بل هو متحد النسبة الى كله وجرده ووسطه والفلك الاقصى مسبوق
به بذاته ووجوده لا انه منته اليه بطرفه فهذا العدم ليس بالعرض ليس بالتعبير باللاخلاء
واللاملاء المكاني الذي يكرعته بل باللاخلاء واللاملاء الزماني ونسبته الى الزمان
ذات والى ذات الفلك الاقصى وحركته نسبة واحدة فلا يمكن ان ينبسط
امتداد الزمان ويتمادى في ذلك العدم ليس وهو يجامع وجود الحركة والفلك
بل انه يبطل وينفى عن الواقع لحصول الوجود في وعاء الدهر والعدم
الاخر عدم انبساط الجرم الاقصى فوق سطحه وانتفاء تمادي الابعاد
مطلقا وراء ذلك السطح وهذا العدم ليس هو انتفاء ذات المقادير
بالمرة بل انتفاء تماديها وتقابل اللاخلاء واللاملاء المكان الذي هذا العدم
يرتفع لوجود المكان والمكانيات عن الواقع كما يبطل اللاخلاء واللا
ملاء الزماني عن الواقع لوجود الزمان والزمانيات فاذن قد وضح
انه يمكن ان ينبسط امتداد الفلك الاقصى ويقع في بعض اللاخلاء و

الاملاء المكاني ولا يمكن ان يسبطه هو او الامتداد الزماني فيقع في بعض
الاخلاء والاملاء الزماني هذا خلاصة ما في الافق المبين وانت لا يذهب
عليك ان هذا الكلام يشبه كلام المجانين واقوال من يشبه الشياطين
لانه قد حكم اولا بان الزمان مع قدمه الدهري معقول وان كان العدم الدهري
مستحيلا بوجه اخر ثم حكم بان الزمان لا يعقل طريان العدم عليه الا العدم الغير
المتقدر حتى يلزم التقدر قبل وجود الزمان وهذا الكلام وخول مختلق لا ينبغي ان يصدر
عن احد من الفضلاء فضلا عمن يدعي انه من العلماء او لا يرى ان الزمان اذا كان
متناهيا فقد ادى بعدا الى حد متناهي ولا فيذهب البعد الى لا نهاية فلم يمتنع مقداره
متناهيا فقد ثبت الحد الذي كان يصدر البطالة سواء كان هذا الحد متوهما او موجودا
او وراءه ليس له ولا يحاذيه البعد عنه فله بطلان قبل هذا البطلان الذي
نفد اليه البعد فهذا البطلان يتوهم تقدره او غير متقدر بل بطلان البسيط في حاق
الواقع والدهر على تقدير استلزام تناهيه تقدم العدم الصريح ذا الحد وب
الدهري وعلى الاول فهذا العدم وراء العدم الدهري قد انتهى اليه عدا الزمان
ويمكن توهم تقدره فيتوهم في لحاظ العقل ان يوجد مقدار اعظم من هذا المقدار
ويقع بعضه في حيز ذلك العدم ولزم التقدر قبل وجوده في الخلاء والا
ملاء الزماني والتحقيق ان الحقيق المقدارية يجب ان يعتبر كل جزء منها عن
الاخر فلا يكون كل جزء منها حيث يكون الجزء الاخر فهذا العدم ليس عدما
حقيقيه وليس مناط عدم القرار على هذا العدم بل فيه نحو اخر من العدم يلزم
كل جزء وبهذا العدم يرتفع هذا وجود الجزء فلو سلم تناهي الزمان لا يكون

قبل

قبيل الحد الذي ينفد اليه الشيء من اجزائه ويعرض العدم ثم يوجد من ذلك الحد شيئا
فشيئا فيلزم سبقه العدم في نفس الامر وكذا اذا سبق العدم في العدم لا يكون
شيء من اجزائه ثم بعد ذلك يوجد شيئا فشيئا فحدوثه يستلزم تناهيه وتناهيه
يستلزم الحدوث وبعبارة اخرى التناهي عبارة عن تعود العود الى حد
لا يكون قبله شيء فالمقدار المتناهي بحيث ان يخلو طرفه عنه فوق جهة التناهي
فالفلك لما كان طرفه المكان بحسب خلو بعض منه وهذه المكابة والخلو وان
كان بحسب التوهم والزمان لما كان طرفه نفس بحسب خلوها عنه على تقدير تناهي
فالتناهي فيه يلزم لزوم العدم في الواقع وما قال هذا المنحبر ان الزمان على تقدير
تناهيه يكون كمحيط دائرة فضة كما مرت الاشارة نعم به كمحيط لكن محيط
دائرة حصلت على التدريج فيحدث اولا قطعة منه ولا بد له من ابتداء
والنص محيط الدائرة له حد بالقوة في التوهم اذا فرض عدة ثمن حيث
يبتدأ العدد وينتهي سوى العدد وكذا حال الزمان فلا بد من حصول بعض الدورة
لبعض قبل ولا بد ان يكون منتهيا بنهاية وعلى التنزل فلا بد من النهاية
بالقوة في التوهم لا يكون قبله شيء فاذن قد بان ان تناهي الزمان يوجب
الحد ويوجب سبقه العدم في الواقع نعم ان كان معروض هذا السبق منحصرا
في الزمان للزم ما الزم الفلاسفة من لزوم وجوده حال عدمه هذا البحث
ان مقدماته تم والا فلا ومما نقلنا من كلامه ظهر لك ان ما قال في الشمس
البازغة انه لما زعم صاحب الافق المبين كون الزمان متناهيا في جانب
الماضي اختار القول بالحدوث الدهري نقل غير مطلق مطابق ثم بعد تفسير

القبلية السرمدية والتاخر الدهري بحاله فمن قال هذا القسم مما تخيله الفهميه
عند العقل سواء كان لها تحقق في موضوع امر لا والبرهان قد دل على
تحقيقه فقد عرفت ان هذا القسم من العقلية مما يحيله العقل وليس تجويز وقوعها
الا من اغلاط الوهم ثم قال في تقرير شعره الذي سماه برهانا لا امتراء في
في ان القيوم الواجب بالذات جل مجده مقدم في الوجود على الحوادث
اليومية مثلا تقدما لم يكن بحسب ان يجتمع الحادث اليومي معه جل ذكره في الوجود
في الثنية وكيف لا يكون لموجود يختلف عن موجود في حصول الوجود ثم يصح
ان يقال احدهما قديم والاخر حادث فمن القطريات الاوائل ان الحادث
اليومي مثلا لم يكن له وجود عيني في افق الزمان ثم حدث وجوده في الا عيان
مخصصا بالوقوع في ذلك الزمان بخصوصه كذلك لم يكن له وجود عيني في
الواقع الذي هو وعاء الدهر ثم انه حدث وجوده فيه واقعا في زمان الحدوث
اذ لو كان له وجود في وعاء الدهر قبل وجوده المفروض الحدوث لكان الوجود
في زمان قبل زمان الحدوث الثنية فان الشيء الزماني لا يكون له الا الوجود
الزماني وانه لا يكون له بين وجوده في افق الزمان ووجوده في وعاء الدهر
اختلاف بل انما الاعتبار فقط ووجوده في افق الزمان قبل زمان الحدوث
وذلك فسخ الفرض وخرق الفطرة الفطرية فاذن قد تحقق انه اجل ذكره
كان موجودا مع عدم هذا الحادث في الاعيان مطلقا ثم وجود صار معه
سبحانه في الدهر اذ هو جل جنابه بري عن الزمان والمكان فيكون تقدمه
تعالى على ذلك الزمان تقدما سرمديا وتاخر الحادث عنه تاخرا دهريا

المعنيه

المعنة التي بينه تعالى وبين الحادث معنية دهرية هذا كلامه في الافق المبين وانت لا يذهب عليك ان الغواية لا تخفيه عليه لفوح بر نجها هذا الكلام فان تقدم الباري الفعال على هذا الحادث ممنوع على تقدير ما وضع من ان الامتداد في الدهر والذي بين به مسانختة غير حقيقة ابا او لا فلانه منقوص بالعدم اللاحق فنقول الحادث اليومي يكون موجودا في زمان وجوده ثم يعدم فعدمه اللاحق مسبوق بالوجود في الزمان وكذلك في وعاء الدهر هذا العدم مسبوق بالوجود فيصير الحادث موجودا في وعاء الدهر ثم يطرد عليه العدم ويقع في حيز الوجود اذ لو كان له وجود بعد الوجود المفروض لكان في زمان ما بعد زمان الوجود فان الشيء الزماني لا يكون له الا الوجود الزماني وانه ليس فرقان بين الوجود الزماني والوجود الدهري وانما هو المغايرة بالاعتبار فيلزم ان يكون للحادث اليومي الغير الباقي وجود عيني في انوا الزمان بعد وجوده الزماني وهو فسخ حكم الضرورة وفرض الفرض فاذن العدم اللاحق عدم دهري مسبوق بالوجود في وعاء الدهر وهذا خلاف مذهبه واما ثانيا فلان غاية ما لزم من بيانه ان ليس للحادث اليومي وجود قبل وجوده في زمانه في الدهر ولا يلزم تحقق عدمه قبل هذا الوجود بل هذا الوجود في وعاء الدهر مطلقا غير مسبوق بالعدم الدهري وهذا لان الوجود الدهري يكفي فيه الوجود في زمان ما والعدم الدهري لا يكون الا بالعدم المطلق وارتفاع جميع انحاء الوجودات الزمانية طرافا زمان والزمانيات المحضة لكل جزء وجزء وحد حد موجودة في وعاء الدهر عند

الفلاسفة فافهم هذا كله على ما وضع في الدهر واما على ما هو التحقيق فوجود الحادث
مسبوق بالعدم في نفس الامر حاق الواقع وجود الازل سابق على عدمه اللاحق
في نفس الامر سبقه متقدرة في التوهم كما مرت الاشارة اليه ثم نسبت القول
بالقبلية السرمدية التي اخترعها الى الفلاسفة ودفع بهذه النسبة اشكال الامام
الهمام رح وقال بل سمعته يقول في المباحث المشرقية فيه شك آخر
هو انهم زعموا ان اقسام المعية بحسب اقسام التقدم والتأخر ثم زعموا ان اقسام
التقدم والتأخر خمسة فيجب ان يكون خمسة ثم انهم اثبتوا ههنا نوعين
من المعية المعية بالسرمد والمعية بالدهر وهذا تناقض فيلا اقول يا حاطب
بالامام اصحائك تتبع اقسام التقدم والتأخر على تلونها عليك منكر الذي تقرر
الامر سقط البيان سنبين البيان في افاداتهم وكلماتهم وزبرهم ومقالاتهم
فلستا لطنك عرض التبع غير التفصيح تصحيفهم وآثارهم في تخمين اسنادك
تخمين الاقسام اليهم من الجاهلين بل من المتجاهلين لذا قال في القبسات
وزادني الافق المبين عليه بيانا وقال الشيخ من الفطريات الاوائل
بعد العلم بوجود القيوم الواجب بالذات جل ذكره كان ولم يكن معه
هذا الحادث اليومي مثلا في وعاء الدهر ثم وجد بعده ومن البين
ان الفلاسفة المحصلين مع شدة تعمقاتهم وبعد علائهم في تقديس
المبداء وتنزيهه ليسوا ممن يخفى عليهم ذلك بتصحاتهم عليه في صحفهم
الفلسفية اكثر ان يعد ويحصى في هذا الكتاب فاذن من المستبين
المتفرح ان نسبته تعالى ذكره على الحادث الزماني وعلى كل جزء من

اجزائه

اجزاء الزمان عندهم سبق بالدهر والسرمد لا سبق بالزمان لكنهم حيث حاولوا الفحص
عن اقسام التقدم في مباحث التقدم والتأخر اخذوا التقدم الزماني على وجه
يشمل النوعين اي السبق بالزمان والسبق بالدهر والسرمد حيث قالوا السبق
الزماني هو بالجملة بحسب ان يختلف المسبوق عن السابق في الوجود الم
تقيد وذلك بان يصح للعقل تحليل ممتد بالذات او لا ممتد بالذات او
لا يصح برد ممتد بالذات ولو وهمي بينهما اصلا فلا محالة كان ذلك المعنى
المطلق بالارسال عن هذا التقييد وعدمه قد اشتهر كما هذا اغاثه بالتحتيم
من قبلهم الا ان هذا الاهمال ليس على لسان المحصلين انتهى وانت
لا تذهب اعليك هذا الامام رح حاشا ان يكون من الجاهلين او المتجاهلين
بل لا امتراء في ان هذا الكامل من الذ الخصام حل شعبه اللدد والخصومة
والاقتدار على الكرام فيقال له يا امام المفترين هلا تعالتهم يا اهل الالباب
على كلمة سواء بيننا وبينكم الا ان تؤولوا سبحان تقررونه بين ايديكم وخلفكم الا
تتصفح الصحف الاولى او لا تعلم انهم بعد تفسيرهم القبلية الزمانية بما عرفت
يحكمون بعدم انضباط هذا النوع من التقدم الا بامر ممتد غير قار فهم يثبتون
به انيته الزمان تارة وعدم سبق العدم على وجود الزمان تارة اخرى
ومسبوقية كل حادث بسبق المدة فلو كان هذا السبق السرمدي داخلا
عندهم في السبق الزماني لما صح هذه الاحكام على الاطلاق فعلم ان هذا السبق
لم يكن في مصح نظرهم بل القبلية الانفكاكية عندهم منحصرة على ما في تحليل
امتداد او لا ممتد والنصوص التي ادعاها العظمى الا ان له تعالى مع الاشياء

نسبته غير زمانية واما ان هذه النسبة قبلية فلا ولعل الرجل اخذ بديهة تقدم
الباري عز وجل على الحوادث اليومية من المتكلمين وهذه البديهة غير مكذوبة
مخلوطها مع ما نسند البديهية خلافه مما وضع في امر الدهر **قوله** هذه القبلية
ونسبها الى الفلاسفة اخانا ابهم وهم لا يقبلونه وينبغي ان يعلم ان عرض
الامام رح ساقط لان مطلق المعية والكائنات بازاء القبلية لكن لا يلزم
منه ان يكون بازاء كل نوع من المعية نوع من القبلية وليس المعية مضايفة
للقبلية حتى يلزم بازاء كل معية قبلية والذي نطق به كلامه من ان تقدم الباري
عز وجل على الحادث اليومي من الفطري الاولي ففيه ان الضروري در
عند الكافة من الخاصة والعامة ان تقدم الاعدام على الحوادث
وتاخرها عنها بتقدمات وتاخرات متعاقبة في حاق الواقع من دون اعتبار
المعتبر وقد انكر هذه البديهة ايمانا وتقليدا لما قالت الفلاسفة وادعى
التقدم من دون توهم امتداد وتخلله وهذا ليس بديهيا عند احد بل يمتنع
بديهة يحكم به عقول الكافة ولا اقل من ان يكون نظريا عن تقاضي النظرية
فالذي هو بديهي عند الكافة غير الذي ادعي بديهته فافهم ثم انه جعل هذه الدعوى
الى حدوث الحادث اليومي في الدهر وتقدم الباري عز وجل تقدما سرمديا
متعاليا عن التقدم اصلا وبنى عليها الحجة على حدوث الجائزات طرا
بثلثة طرق **الطريق الاول** ان الباري جل سلطانه متقدم على الحادث
اليومي تقدما سرمديا وهذا الحادث متاخر عنه سبحانه تاخرا دهريا يمتنع
بحسبه تخلل امتداد توهمية بينه سبحانه وبينه فقد استبان ان يكون جميع

الطريق الاول

المعلولات

المعلولات من المبدعات والكائنات باسرها في درجة هذا الحادث
اليومي في التأخر عن المبدع الفعال تأخرا صريحا غير متقدر بحسب سبق
العدم في الدهر والا لزم تصور الامتداد في الدهر فينقلب الدهر زمانا والثابت
متغيرا او انفكاك النسبة الا ان النسبة الدهرية نسبة متقدرة وذلك كله خلف
بالحكومة الفطرية والضرورة البرهانية اليس اذا انتظم العالم في التكوينيات
والابداعيات بالحدوث الذي والسرمدية الوجودية كان الجاعل
بالاضافة الى المبدعات المعينة الازلية في الدهر متحازا عن حد هذه المعينة
الحادثة فقد وقع في الدهر حدود بحسب ازلية المبدعات وحدوث
الكائنات فلزم في الدهر تقدر يلزم اذن ان يكون نسبة الباري اي
الحق تعالى مجده الى ما عدا ذاته نسبة متقدرة ويلزم التدريج والسيالة
في شيونه واضافاته قوله ذلك تمام في الغي الحادث في المعرفة هذا ما قال
في قبساته وانت قد عرفت ان هذه شجرة اجتثت اصلها من الارض
ما لها من قرار ومع هذا لم نظر الى الان انه اي خلف في لزوم التجدد
في نسب الباري كل الى المخلوقات وهل هذا الا تكذيب لحكم الفطرة
ولما قال الله تعالى وهو تصديق القائلين كل يوم هو في شان واما تنزهه
عن الزمان فمعناه عدم الحاجة اليه وعدم تخصصه به لا بمعنى ان ليس له تعالى
نسب متجددة الى الحوادث نعم لا يصح التجدد في ذاته وصفاته الكمالية
التي هي مبدا الاضافات واما تجدد الاضافات فتجدد واقع في موضوعاته
فلا خلف فيه ومن ادعى فعليه البيان فافهم ثم قال ان عجلك سلطان

الوهم ان الامتداد في الدهر والتجدد في صفات الرب واجب اللزوم على
كل حال فان الله سبحانه على تقدير حدوث العالم موجود اولا مع عدم العالم
في الدهر ثم هو موجود مع العالم بعد حدوثه في الدهر اخرا فلزم الامتداد في الدهر
وتجدد وصف الافاضة للرب بعد اللاافاضة فانه بيناك في سبيل الحق
باذن الله سبحانه اما اولا فلان العدم ليس شيئا فيصح اعتبار المعية بالنسبة اليه
او حقيقته صرف الليس واللاشيئية لا شيء يعبر عنه بالليس والانتفاء على خلاف
الامر في الاشياء المبدعة الموجودة الثابتة واما ثانيا فلان الله سبحانه ليس وجوده
في الدهر بل هو متعالي الذات عن الزمان والدهر على خلاف الامر في المبدعات
فانها موجودة في الدهر والدهر والسرمد وان اشتركا في سبيل صريح الثبات
والارتفاع عن افق التقضي والامتداد الا انهما مختلفان باحتمال سبق
ولعدم الصريح بالفعل او بالامكان لا في السرمد فاذن المبدعات والكائنات
موجودة في الدهر جميعا فلو كانتا مختلفتين بالقدم والحدوث في الدهر لزم
لان يصح توهم الامتداد في الدهر واختلاف النسبة في الموجودات في
الدهر بالقياس الى الباري الحق سبحانه بالمعية واللامعية فيكون هي بنسبة
متقدرة امتدادية واما اذا كانت هي باسرها موجودة في الدهر بعد العدم
الصريح غير موجودة في السرمد ازلا وابدا فيكون هي جميعا بحسب تلك
المعية على نسبة واحدة وفي ناحية واحدة والباري الفعال بحسب ذاته
الحقة متقدم عليها تقدما سرمديا غير حاصل الوجود في الدهر اصلا فلا امتداد
في الدهر ولا تقدر في النسبة واما ثالثا فلان سلب الشيء عن الشيء يفتقر الى

تحقق

تحقق مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه وليس يلغي ثبوت المسلوب عنه فقط
وكذلك اضافته شيء الى شيء واتصاف شيء لشيء تتعدد الامور بتحقق عند شيء
واحد لا غير بل يستدعي وجود اشياء تتقدمها وراء ذات واحدة فاذا كان الحق الاول
موجودا بسرمديته لا غير لا لم يتحقق اضافته سبحانه الى شيء ولا سلب شيء عنه اصلا
ثم انه ابدع جملة الموجودات في وعاء الدهر جملة واحدة صدق عقد حمل الموجود
عليها حمله بالاطلاق العام الدهري فاين هناك لذاته الحقة وصفاته تحكم عليها
بالسبق واللحوق في الدهر وعلى القدر المشترك بالتسابق والتلاحق وذلك
هو الذي يعبر عنه بالتغير والتدرج واما ان الجاعل فلان وجود المجعولات فانه
على تقدير استيعاب الحدوث الدهري يقع في وعاء الثبات الذي هو الدهر
بدلا عن العدم الصريح وذاته تعالى غيره لا في حد متاخر متجاز عن حده فلا انحياز
في الدهر حد الاضافة عن حد اللاافاضة فلا يتصور هناك سابق ولاحق بحسب
حدين في الدهر بخلاف ما اذا استمر بعض المجعولات دون بعض فان
ذلك يستوجب الافاضتين الموجودتين حدين متمايزين في الدهر وان
يكون تقرر الافاضتين في ذات المفيض الحق ووجود اضافتين بحسب
ذلك على سبيل التعاقب واللحوق بلسته انتهى كلامه في القبسات
وانت لا يذهب عليك ان الحكم بلزوم التقدر في الدهر عند مسبوقية
وجود الحادث بالعدم حكم سلطان الفطرة العقلية وقصارا العقول الملكوتية
لا يندفع بوسوسة سلطان الوهم ولا ينطفي نوره بافواه بالغم فانه لا يخفى
على ذي فطرة نافية وادنى فطنة طباعية باقية ان في الاول فلانه لو لم يلزم

ان لا يتصف العدم بالتقدم كما لا يتصف بالمعية وتقدم الشيئية فلا يتصف الوجود
بالمسبوقية اليه للتضايف فلا يصح الحكم بالحدوث الدهري والحل ان العدم
وان لم يكن شيئا لكن الحدوث تقتضي سلب الوجود وسلب معيته مع
القديم فوجود القديم تارة ليس مع وجود الحادث وتارة معه فلزم التقدر
قطعا واما في الثاني فلان الوجود للباري الفعال تارة مع عدم الحادث
وتارة مع وجوده فلزم التقدر في وجوده الواقعي والتجدد في حاق الواقع
سواء سمي دهرا او سرمدا او سمي باسم اخر وهذه الا تندفع باسماء سميتموها
ما انزل الله بها من سلطان واما الثالث فيلوح عليه آثار الاهمال و
تعيير العاقل بالتفوه بمثل هذا المقال لا اختصاص السلب وجود المسلوب
لا بحصة قطرة كيف وح لا يصح سلب الشريك عن الباري المتعالي
عنه ثم ان الحكم بالحدوث والمسبوقية بالعدم انما كان لوجود الباري
وسلب العالم معه ثم وجود العالم بعده واذا لم يكن الحكم بالسلب
صحيحا لم يبق في يد العقل ما يحكم به بالحدوث كيف واذا لم يصح سلب
العالم هناك فان لم يصح الايجاب ايضا فذلك حكم بارتفاع النقيضين
ولا يحصه قطرة الشائبة الا قطرة امثال هذا الرجل وان صح الايجاب
فلزم القديم ثم انه اعترف في قوله فاذا كان الجاعل موجودا السرمدية
ان انه لم يتحقق اضافته سبحانه الى شيء في السرمد ثم بعد ابداع جملة
الموجودات حصلت اضافته المعية بوجوده تعالى السرمدي
تارة مع العالم وتارة ليس معه فلزم التقدر واما في الرابع فان

تعاقب

تعاقب الوجود على العدم بدلا عنه من دون توهم امتداد غير معقول
اذ لا يرى انه اذا الفرق وجود الباري الفعال عن وجود الحادث بوجوده
سبحانه تارة ليس معه وتارة معه ولو صح وقوع الوجود بدلا عن العدم
في حيزه من دون تقدر وامتداد ولو موهوما لجاز ان يقع معيته سبحانه مع
المبدعات مع سلب المعية مع الكائنات بل متفرقة عنها ثم يقع معيته
سبحانه مع الكائنات في حيز عدمها وسلبها بدلا عنه لا في حد من حيث
يلزم الامتداد والتقدر فبطل اساس اصل الدليل فتامل جدا الطريق الثاني
انه اذا كان النوع الهيولاني متعاقب الافراد الغير المتناهية في
لتعدد الزمان لا عن بدو زمان كما هو مسلك الظانين بقدم
العالم كان كل من تلك الافراد الغير المتناهية حادثا زمانيا متعلق به
التكوين عدمه المنكمم الزماني على الاستيعاب الشمولي فيكون هو لا محالة
حادثا دهريا يتعلق به الصنع من بعد عدمه الصريح الغير المنكمم في الدهر
بالضرورة العقلية واجماع زمرة العقلاء فاذن باللحاظ الاجمالي يصدق
الحكم بسبق العدم الصريح الدهري على الطبيعة المرسلة والا كانت
الطبيعة موجودة في الدهر مع عدم وجود شئ من الافراد بل على صرافته
الارسال والاطلاق الا الشرطية وذلك قول بالمثل الافلاطونية
وقد استبان بطلانها من سبيل البرهان فقد انفرج اثبات الحدوث
الدهري لطبائع الكائنات الواقعة بحسب الكون والفساد ولا
يلزم من ذلك حدوثها في الزمان بعد العدم الممتد الزماني كما يخشيه

اوهام المتكلمين بما لا يعنيهم لا انحفاظ وجود النوع في عالم الزمان على ذلك
التقدير بتسلسل الافراد المتعاقبة لا عن بدء زماني فاذن قد ثبت
ان الحركات باسرها اشخاصها وانواعها ومنها الحركة المقدرة التي هي
محل الزمان اعني اسرع الحركات واظهرها واشملها وادوسعها وان هي
الا حركة المعدل حادثة الوجود في الدهر من بعد العدم الصريح المستوعب اياها جميعا
ويلزم من ذلك حدوث جملة الافلاك المتحركة بحركاتها المستديرة في
الدهر والا لزم سكونها او لا قبل حدوث ماهية الحركة ثم عروض الحركة اخرا اذا
ما دخلت في الوجود ماهية الحركة وذلك مستحيل من جهة لزوم الامتداد الا لقادم
في الدهر ومن جهة انه لا سكون في الفلكيات لكونه في حكم الموت
واذا انصرح حدوث الفلك الاعلى وجميع السماويات انصرح ايضا
ان ما معها في الدرجة حادث الوجود في الدهر مسبوق الذات بالعدم
الصريح في الدهر وكذلك ما تقدم عليه في الوجود ليس الا في المرتبة العقلية
في لحاظ الذهن لا غير وهو العنصر الاول في عالم الامر فقد استبان اذن
حدوث عالم الامكان بالاسر في الدهر ومسبوقية وجوده انا ثابت
بالفعل بالعدم الصريح الدهري هذا خلاصة كلامه في تبيانه انت لا بد
عليك ان هذا القصر مبني على اصل موهون من استلزام الحدوث الزماني
للحوادث الزمانية الحدوث الدهري لها وما ادعي من الضرورة
واتفاق العقلاء وقد عرفت حالهما ثم مبني هذا على ان حدوث الافراد
في الدهر لا يكون الا دفعة واحدة وان الدهر لا يحتمل تعاقب الفعليات وقد عرفت

انه ايضا جائز

انت انه جاز وقوع الوجود بدل العدم من دون لزوم امتداد فليجز ان يقع قبليات
ومعيات على التعاقب بان يقع المعية الفعلية بدلا عنها من دون لزوم الامتداد
ثم بنى لزوم حدوث الافلاك على لزوم الامتداد في الدهر على استحالة السكون و
قد عرفت حال الاول والثاني وان ادعته الفلاسفة لكنهم حكموا رجما بالغيب
من دون اقامته برهان ثم بنى حدوث العقول التي تحت العقل الاول بكونها
في درجة الافلاك في الصدور عن العلة ويشبه في ذلك الكتاب بان صدور
هذه الكثرة عن الواحد الحقيقي ليس الا بالحيثيات وتلك الحيثيات متلازمة
في الوجود فيكون الافلاك والعقول متلازمة في درجة واحدة وهذا لا يغني
من الحق شيئا اذ يجوز ان يكون الكائنة بر منها الافلاك موجودة والمعلول
لعدم سبقه الوجود يكون متخلفا عنها وهذا القايل ايضا يعترف به فيجوز ان
يكون السماويات متخلفة بالازلية الزمنية والعقول ممكنها فيجوز قدم
العقول دون السماويات ولا يندفع هذا الا باستعانة لبعض مقدمات
الدليل الاول او بعض مقدمات بعض الوجوه الاتية ثم بنى حدوث العقل الاول
على ان تقدمه في المرتبة العقلية دون الوجود العيني وهذا ايضا غير مبرهن عليه
فيجوز ان يكون لعدم العقل الاول في المرتبة العقلية والوجود الدهري معا
لا منافاة بينهما ومن ادعى فعليه البيان الطريق الثالث انه من المعلوم
لكل ذي حظ من بضاعة التحصيل وذي قسط ما من البصيرة العقلية ان البارئ
تعالى سلطانه وراء عالمي الزمان والمكان وهو متقدم بالسرمدية على الحركة
المعين الحادث من الزمان الممتد كهذا اليوم مثلا وكذلك على ما بازائه

من محله بهذه الدورة من حركة معدل النهار المتصل وقد تبرهن لك ان اجزاء المتصل
الواحد موجودة جميعا الوجود الشخص الذي هو بعينه وجود كل ذلك المتصل الواحد
فاذن قد استبان بضرورة فطرة العقل من غير تمحيص ان ذلك الوجود الشخص
الذي وجود الكل الزمان واجزائه وكذلك الوجود الشخص الذي هو وجود كل الحركة
المتصلة التي هي محل الزمان وجودا معا صفها متأخر بالوجود في الدهر تأخرا كليها
انفكاكيا دهريا عن وجود الباري الحق سبحانه في السرمد المتقدم عليه تقدما
مطلقا انفراديا صريحا سرمديا فاذن قد ثبت اذن ان الحركة المستديرة
التي هي محل الزمان وهي اقدم الحركات وليطرها وان هي الا حركة الفلك الاقصى
المحدد للجهات حادثة الذات مسبوقة الوجود بالعدم الصريح في الدهر و
كذلك مقدارها الحال فيها وهو الزمان ويلزم من ذلك ان يكون موضوع
تلك الحركة وهو الجرم الاعلى المحدد للجهات ايضا حادثا موجودا في الدهر بعد
العدم الصريح الدهري واللازم ان يكون في الاعيان عريا عن الحركة والسكون
اذ السكون ايضا ليس يتصحح من دون الزمان ثم يتلبس بالحركة اخرا عند حدوث
الحركة وهو خلف محال تنداح اليه ضوابط الاصول الفلسفية واذا ثبت حدوث
جرم محدد الجهات وحدوث حركتها المستديرة المتصلة التي هي بعينها محل
الزمان فقد استتب اثبات حدوث سائر الاجرام والحركات وجرم الفلك
ومنطقة معدل النهار بالنسبة الى بدن الانسان الكبير وهو جملة العالم بسطاها منه
المتسق الشخصي في منزلة بانوح الدماغ بالنسبة الى بدن العالم الصغير وهو الهيكل
الهيولاني الانساني كما قاله مفيد الصناعة ارسطاطاليس والشمس وفلكها

الكلي

الكلي بما يحويه من الافلاك الجزئية في منزلة القلب ومجاوره والصدر فاذا ثبت
حدوث الدماغ والراس والصدر والقلب ثبت حدوث ساير الاعضاء
وجملة البدن واذا ثبت حدوث الفلك الاقصى بل حدوث عالم الخلق
جميعا فقد ثبت حدوث ما معه في درجة المعلولية من عالم الامر بل حدوث
عالم الامر باسره كما مر بيانه حلافته ما في قبا له ولا يذهب عليك ان هذه العمارة
مبنية على ذلك الاساس الذي ليس له قرار ثم بعد ذلك مبنى ان اجزاء المنفصل
موجودات بوجود الكل حقيقة يلزم من حدوثها حدوثه وليس الامر كما زعم بل
اجزاء المنفصل لا وجود لها حقيقة انما هي امور منتزعة متاخرة عن وجود الكل
كما بين في موضعه ومرت الاشارة اليه نعم لو بنى على ان حدوث جميع
الاجزاء دفعة مستلزم لحدوث الكل لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم
لكان مثل ما مر في الوجه السابق ويرد عليه ما اوردنا سابقا قوله وجرم الفلك
اه قول شعري لا يعضد علمي ظني بطريقه ولم يكن هو محتاجا الى هذا الشعر بل يكفي
حدوث المحدد للجهات لاستلزام حدوثه حدوث الاجسام ذوي الجهات
ثم خلو الجسم عن الحركة والسكون المقدار الذي هو الزمان لا الظهر لوجه والتقابل
الذي بين الحركة والسكون لا يابى ارتفاعهما نعم الاصول الفلسفية لخلو خصوص
الفلك عن الحركة ظاهر لكنه دعوى من دون حجة فتدبر الطريق الرابع مبني
على تمهيد مقدمتين احدهما ان المسبوق بالامكان الاستعدادي حادث
في الدهر وبيانه قد تقرر في مقاره ان من الممكنات ما يلاك صلوحه بقبول
الفيض طباع امكانه الذاتي ومنها ما لا يكون مستحقا للافاضة الا بالامكان

الاستعدادي وما يكون مسبوقا بالامكان الاستعدادي فهو ليس قابلا الا لرتبة
الوجود في الدهر بل يجب له بالنظر الى سنخ ذاته ان يكون بحيث لا يدخل
في الوجود البتة الا بعد العدم فلم يسبق بالامكان الاستعدادي يكون وجوده
بالفعل لبطلان عدمه المقابل لوجوده في متن الواقع بتة فلا محالة ليس
يصح ان يكون ازليا الوجود في الدهر بالضرورة وبالجملة من المستبين ان
الموجود الحادث الذات بالامكان الاستعدادي اذا دخل في الوجود
يبطل عدمه المقابل لوجوده فيكون دخوله في الكون بارتفاع لا كونه في
الواقع ولا ارتياب في ان عدمه السابق الزماني لا يرتفع بوجود
المتاخر عنه بالزمان لعدم التقابل بينهما بالضرورة فقد ثبت ان في الموجودات
ما هو كما ذات الذات في متن الواقع مستانف الوجود بعد العدم الصريح
في الدهر فثبت الحدوث الدهري لا محالة كذا قال في قبساته وانت لا يذهب
عليك ان وجود الممكن بالامكان الاستعدادي انما يكون ببطلان عدمه
مجرد دعوى من غير برهان وكيف يسلمه من يقول بالقدم الدهري لكل ما
كان ومبدعا فلا بد من البناء على ما مر منه ان الحدوث الزماني يستلزم
للحدوث الدهري وقد عرفت ما فيه المقدمة الثانية ان الامكان الاستعدادي
لا يقتضي الحدوث الدهري ولا يابه وقال في قبساته ان العدم الزماني
في الزمان القبل غير مصادم للوجود الحادث في الزمان او الان البعد
لاختلاف الحدين المتغايرين فذلك العدم الغير المقابل لهذا الوجود بما
هو ذلك العدم ليس يصادم كون هذا الحادث مسبوقا في الدهر بعدم صريح

دهري

دهري غير زماني اذ لا يكون مسبوقا به وليس القول يستدعي شيئا من ذلك
ومن المعلوم البين ان الامكان بما هو امكان استعدادي يلزمه لمصاحبة
الحركة والزمان عدم حصول المستعد له بالفعل في زمان حصول الاستعداد
وسبق القوة على الفعل بحسبه سبقا متكمما في الزمان فالامكان الاستعدادي
بما هو امكان استعدادي بالقياس الى وجود المستعد له ليس هو بمصادم
لحدوثه الدهري ولا هو بمستدع اياه فاذن نقول لولا ان طباع الامكان الذاتي
يأبى ازليته الوجود لم يكن للمستعد له الا الحدوث الذاتي من جهة طباع الا
مكان الحدوث الزماني من جهة الامكان الاستعدادي لكن لا غير فكان
يجتمع في الشيء الكائن بالامكان الاستعدادي الحدوث الزماني والازلية
الدهرية وليس يقتحم في تسويغ ذلك الا المنسلخ عن الفطرة العقلية
والمنخلع عن القريحة الاستوائية وانت لا يذهب عليك ان الخلف
الذي الزم على تقدير عدم اباء الامكان الذاتي الازلية الدهرية من جواز
امكان ازلية الممكن بالامكان الاستعدادي في الدهر غير خلف للخصم
بل هو عين مذهبه وان بني على ان الحادث في الزمان حادث في الدهر
فقد عرفت ما فيه كلام بوجه آخر هو انه يجوز عدم اباء طباع الامكان الذاتي
عن الازلية الدهرية وعدم اباء الامكان الاستعدادي عنها لكن يجوز ان
يكون الاباء عن الازلية الدهرية من لوازم بعض الماهيات الممكنة لقصور
فيها عن قبول الوجود الازلي الدهري وذلك البعض تلك الماهيات
الآبية الازلية الدهرية يكون الامكان الاستعدادي من لوازمها الخ

والمهيات الاخر الكائنة في حصول الوجود نفس امكاناتها لم يكن ابنه عن
الازليه الدهريه فافهم ثم بعد تمهيد ما مهد في نظم الدليل ان الحدوث الدهري
المستبين الاثبات للحوادث الزمانية المسبوقة بالامكان الاستعدادي
انما ملاك اثباته لها و مناط وجوب سبق العدم الصريح على وجودها في الدهر
طباع الامكان بالذات القاصر عن قوة قبول الازلية فاذن كل ما يدخل
تحت طباع الامكان يجري عليه حكم الحدوث الدهري بحسب سلطان سبق
العدم الصريح عليه في الدهر سبقا دهريا كما يجري عليه حكم الحدوث الذاتي
الفقر بحسب سلطان سبق العدم عليه في مرتبة الذات سبقا بالذات سبقا
بالذات كذا الحال في ثباته وقد عرفت الحلل في المبنى عليه ثم اورد حجة اخرى
تمسك بها على الحدوث الدهري لو تم مقدماتها لدلت على ان طباع
المعلولية ابية عن القدم والازلية وتقريره متوقف على تمهيد مقدمات
قد مهدها هو في ثباته فادعى اولا ان ما عنه الوجود لا يمكن ارتسامه في
العقل وانما يصح الارتسام الذهني لما لا يكون الوجود عين مهيته وبين ذلك
من سبيلين احدهما انك قد استبقنت انه بحسب لا محالة انحفاظ المهيات
ذاتياتها جميعا في اي نحو كان من انحاء الوجود ويمتنع ان ينسلخ الشيء عن
نفسه وعن شيء من ذاتياته في طرف ما من الظروف وفي نحو ما من انحاء
الوجود فكيف يكون الوجود والتقرر منسلخا لجوهر حقيقته ومقوم الشيء
مهيته فاذا كان الوجود وراء المهية صح ان يوجد تلك المهية وجودا ارتساميا
ظليا بالانطباع وينسلخ عن الوجود العيني لزيادة فاما اذا كان الشيء مهيته هي بعينها

الوجود

الوجود الذي في باطن الخارج وحاق الاعيان فيكون نسبة الوجود الاصل الى ذاته نسبة الانسانية الى ذات الانسان بل ليس في فرجار العقل دائرة امكان ان يوجد بالوجود الذهني ولا الزم اما ان يسلخ مهية عن نفس ذاتياته وذاته واما ان ينقلب الوجود الذهني وجودا اصلا عينيا واما ان يكون الشيء بما هو موجود ذهني موجودا اصليا متقررا في متن الاعيان السبيل الثاني انه قد اعتبر في تقرره ان الوجود اما عين التشخص او مساوقه فالوجود في الاعيان هو التشخص العيني والوجود في الذهن هو عين التشخص الذهني لا غير فاذا صح لمهية الشيء وجود في الاعيان وتمثل في الاذهان كان نفس مهيته لا تمنع الشركة بين الفردين العيني والذهني فكانت لا محالة مهية كلية صالحة للحمل على ذينك الفردين وهذا انما يتصور فيما كان وراء الوجود والتشخص واما اذا كان الوجود الاصل في الاعيان هو نفس مهيته لا غير فاذن لا تصح لمهيته وجود في الذهن ثم فرع على هذا ان المرتبة العقلية ومرتبة الوجود متحدان فيما عينه الوجود وقال في بيانه وتمثل ما اسلفنا لك من السلف السنين انه لا انما يصح المرتبة العقلية للذات اذا لم تكن الذات العينية وجودها الاصلي في متن الاعيان هو بعينه جوهر نفسها ومرتبة ذاتها من حيث هي هي فاما اذا كانت مرتبة الذات بما هي هي الوجود في حاق الاعيان كانت المرتبة العقلية بحسب نفس مهية الذات الحقة من حيث نفسها المرسلة هي بعينها الوجود في باطن الخارج والتقرر في حاق الاعيان فالمرتبة العقلية والهوية العينية بالك واحد على خلاف ما كلها حيث يكون الوجود زائدا على المهية فهذان اصلان من امهات الاصول التي هي اركان علم ما فوق الطبيعة وانت لا يذهب

علیک ان الذی لزم من السبيلين انتفاء المرتبة العقلية في ذات عينها الوجود
لا ان یکون المرتبة العقلية والهوية واحدة وهل هذا الا الغلس في الاوهام الظلمانية ثم
بين عينية الوجود في الواجب والزيادة في الممكن تارة بقول ان مصداق
الموجودية في الواجب نفس ذاته من دون حيثية تقييدية وتعليلية والمطابق
في الممكن نفس الذات من دون حيثية زائدة تقييدية لكن مع حيثية تعليلية
خارجة عن المصداق وقد علمت ان العينية والزيادة بهذا الوجه غير صالحتين
لتنوع الانتزاع وتارة بقول بان انتزاع الوجود من ای ذات كان ومهية
كانت ومناط ومعيار ارتباط تلك الذات والمهية بالموجود بنفس ذاته
ارتباط الصدور والاستناد ولا مدخلية لخصوص مهية ما في انتزاع الوجود وتصحيحه
بل خصوص المهيات باسرها ملغاة الاعتبار في ذلك مطلقا وانما يصحح انتزاع
الوجود منها الاستناد الى عين الوجود الحقيقي الذي هو الموجود الحق بنفس
ذاته وحقيقة الوجود هناك هو تحقق نفسه لا تحقق شيء وبين المنتزع منه ومطابق
الانتزاع فرقان بين انتهى وهذا الظاهر يناقض ما ذكر سابقا فان ما ذكره ههنا
ان المطابق نفس الذات والكائنة تحتاج الحيثية التعليلية وقد حكم ههنا ان
المصداق الاستناد والمهية ملغاة فتامل ثم انه قد ذكر اقسام التقدم السبعة
وبلغ في بيانها ههنا والذي يهم في المقام نقله قال ومنها ما القبلية فيه يجب الانفكاك
والانفراد بين القبل والبعد في ظرف الوجود ووعاء الحصول وتخلف البعد
عن القبل في ذلك الظرف بحسب نفس الواقع لا بحسب خصوص المرتبة العقلية
والكائنة هي من مراتب نفس الامر وذلك نوعان مختلفان هما التقدم الزماني

والتقدم

والتقدم السرمدي وهذه الانواع الاربعة اي هذا النوع ان والتقدم بالشرف وبالرتبة

ليست هي باعتبار العلاقة الذاتية الارتباطية بين السابق والمسبوق بالافتقار

والاستناد اصلا ومنها ما يحسب العلاقة الذاتية الافتقارية بين القبل والبعد

بالافتقار والاستناد وانما التقدم والتاخر فيه بالانفراد والتخلف في التقرر والوجود

لكن لا في متن الواقع بل في خصوص المرتبة العقلية واعني بها مرتبة ذات المتقدم

ومرتبة ذات المتاخر وليس هو الا التقدم الذاتي فذلك انواع ثلثة التقدم بالطبع

والتقدم بالماهية والتقدم بالعلية اليست قد تحققت بما حققناه لك ان مرتبة

الوجود ومرتبة عارضة اعني الوجوب وهو تاكد الوجود والتقرر ومرتبة معروضة

اعني نفس الماهية وتقررها وتجوهرها مفهومات متغايرة ومراتب مرتبة مختلفة بها

لاعتبار بحسب نفس الامر مثبتة فاذا كانت لكل واحد من المراتب الثلث ما فيه

التقدم يحصل لا محالة انواع ثلثة محصلة وبعد تمهيد هذه المقدمات قال في نظم الدليل

ان من المنصرح ان تقدم ذات العلة لاسيما العلة الجاعلة الفاعلة على

ذات المعلول المجعول تقدما بالذات بحسب المرتبة العقلية من فطريات

العقول الصريحة والاذهان المستوية وعلته وعليه اجماع العقلاء كافة والمعلول

لا يكون موجودا في مرتبة ذات العلة الجاعلة اذ الوجود يصل الى ذات المعلول

من ذات العلة وانما يكون بين العلة والمعلول معية في الوجود بحسب مرتبة ذات المعلول

وبحسب متن الاعيان لا بحسب ذات العلة فالعالم الاكبر بجميع اجزائه ونظام

الجملي متاخر عن ذات البارئ الفعال جل ذكره بمرتبة واذ تبين ان الوجود

الاصيل في متن الاعيان عين ماهية البارئ الحق ونفس حقيقته فالمرتبة العقلية

وجاءت الوجود العيني هناك واحد وموجودية سبحانه في حاق كبد الاعيان وهي خارج الاذهان هي بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقة من كل جهة فالموجودية المتاصلة في حاق الاعيان وهي الخارج في العالم الربوبي بمنزلة ذات الانسان او ماهية العقل من حيث هي هي في عالم الامكان فاذن تاخر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحقة جل سلطانه تاخر المعلولية هو بعينه التاخر الانفكاكي عنه سبحانه بحسب وجوده سبحانه في حاق الاعيان وتقدمه جل ذكره على العالم تقدما بالعلية بحسب مرتبة الذات هو بعينه التقدم الانفرادي في بطن الاعيان وكذلك القول هناك في التقدم بالماهية بل التقدم بالذات مطلقا فاذا التاخر بالذات عن الباري الحق الاول سبحانه مطلقا سواء كان تاخرا بالمعلولية ام تاخرا بالماهية ام تاخر بالطبع يرجع الى التاخر الانفكاكي الدهري وتقدمه جل ذكره بالذات مطلقا سواء كان تقدما بالعلية او تقدما بالماهية او تقدما بالطبع يرجع الى التقدم الانفرادي السرمدي هذا كلامه في القبسات وهذا البيان لو تم لدل على تقدم الباري عز وجل على الممكنات باسرها تقدما انفكاكيا بحسب الواقع وان القديم لا يكون معلولا كما ادعى الامام الهمام الرازي رح واما ان هذا التقدم بلا تخلل ممتد او لا ممتد وان التقدم على الممكنات باسرها تقدما واحدا فغير لازم من هذه المقدمات بل لا بد ان يستعان بالمقدمات الموصلة الى ما عنه التي تكلف في زخرفتها من قبل ثم هذا الدليل منقوض بانه لو تم مقدماته لدل على ان كل علة شخصية تامة او ناقصة بحسب وجودها العيني يجب تقدمها الانفكاكي على معلولاتها فانفكاكا زمانيا يجب الانفكاك زمانا والكائنات دهرية يجب الانفكاك في الدهر وهذا الان

الاشخاص

الاشخاص بما هي اشخاص موجوده لا يمكن ان توجد بالوجود الذهني الارتسامي

بجريان السبيلين اللذين ذكرناهما الا ان تشخصه بالوجود الذهني بما هي بعينه الوجود

الاصيل الاشخاص مرتبة عقلية سوى مرتبة الوجود في الاعيان فيختلف

مرتبتها الفعلية عن معلولها لانها واجب بحكم العلية ومرتبتها هي بعينها التشخص

العيني فيجب تخلف التشخص العيني بما هو تشخص عيني في الوجود في نفس الامر

ما ادعينا وحل دليله ان الانفكاك في التقدم العلي ولا في التقدم الطبعي

ولا في التقدم بالماهية وانما ملاك هذا هذه الممنوع عنه ومناط التاخرات

التي بازائها التابعية وليس هنا انفكاك مرتبة لمرتبة المعلول ولا الوجود

عن مرتبة العلة لان هذه الانفكاك اما في الاعيان او في الاذهان

وكلاهما باطلان اما الاول فلان تلازم العلل مع المعلولات في الخارج

من دون انفكاك وتخلف اصلا كما هو معترف به الخصم واما الثاني فلان

بحسب انفكاك المعلول عينا في الذهن ولا يحدث ان يكون ما هو علة خارجا يكون علة

في الذهن بل هو يتصور المعلول ولا يتصور العلة فاذن لا يلزم الانفكاك

في الطرفين جميعا ومعنى قولهم ان المعلول ليس في مرتبة العلة ان المعلول

لا يحسب لا يوجد من دون علته لان مرتبة المتبوع فسلب الوجود في هذه

المرتبة عبارة عن سلب الوجود في مرتبة عدم التبعية كما يقال هذا الشيء

موجود في نفسه ويراد به انه ليس بالغاية واذا تعرفت هذا فما السبيل

لك الحل ان تقدم الباري عز وجل على العالم انما هو بهذه التقدمات فالباري

عز وجل متبوع والعالم تابع ولا يلزم منه الانفكاك حتى يلزم ما ادعاه ثم انه.

لو تم ما مهدوه بني لزم ان لا يكون له سبحانه تقدم بالعلية و بالطبع حال المعية لان التقدم
بهذين الوجهين انما هو عند المعية بالعدم و اذا وقع الوجود بدل العدم و المعية خير
العلية ارتفاع ارتفع التقدم مع ان ان العلة متقدمة على المعلول ثم انه قد صرح ان
تقدم الباري عز و جل تقدم سرمدي فالتقدم السرمدي نوع من التقدم بالعلة التقدم
بالطبع و التقدم بالذات و هذا كما ترى مخالف لما حقق في افق المبين ان ملاك
الامر في التقدم بالطبع و بازايه التاخر بالمعلولية و التقدم بالمهية و بازائه التاخر
بالمهية هو ان يكون بين ذاتي المتقدم و المتاخر ارتباط تعلق و علاقة عقلية بترتب
بحسبها ذات المتاخر على ذات المتقدم ترتبا توقفيا و ان هذه التقدمات من حيث
التوقف الطباعي و الارتباط الذاتي و هي مشاركة في الذاتي المعنى المشترك
مشارك المتخالفات في طباع معنى عام تستوعبها نوعا و لا لما حقق فيه الضم
من ان المعنى المغير علة يوجب توجب و هو التقدم بالعلة فانه يوجب للمتقدم
و المتاخر بما هما متقدم بالعلية و متاخر بالمعلولية ان يكونا بالنسبة معا في الوجود
في الزمان و الدهر جميعا ان كانا من الزمانيات او في الدهر فقط ان كان التقدم
بالعلية ليس هو سرمدي سواء كان المتاخر بالمعلولية زمانيا او غير زماني فالنظر
الى ما في كلام هذا القائل من الاضطراب التناقض ثم صار هذا عادة له منظلم
منه بافتخاره و تكبره على الراسخين في العلم و القالعين في الفهم و الاعجاب
بنفسه في اختراع امثال هذا المغلطة و زخرفه اشباه هذه السفسطة و تموبه هذه
الشعوبات و ترويج هذه الزيوف بالتدليسات حرم الله سبحانه عليه طيبات العلوم
المعلوم الموهومة للمعرجين سموات التدقيق و السائرين باقطارهم اراضي

التحقيق

التحقيق لم يخف عليهم دقيقه ولا باب عنهم حقيقه والله المستعان وعليه التكلان و
اذ قد بلغ هذا النصاب فليرجع الى ما كنا فيه   قال الشيخ في التعليقات آه لابد
هذا الكلام الاعلى الامن الموجودات ما هو غير زماني ولها نسبته الى الزماني
والزمانيات غير زمانيه ونسبته لبعضها الى بعض ولا يدل على ان هذه النسبه
بالقبليه على ان هذه النسبه بالقبليه اذ البعديه حتى نفسح التايد على ثبوت
الحدوث في دعاء الدهر من دون ملاحظه امتداد   بان العلة التامه
آه هذا قريب جدا مما اورده الشارح المحقق قدس سره وتحقيق المقام ان للممكن
وجودا ان اراده هذا التحقق لا يتوقف على زيادة الوجود بل ان يقال بان تقرير
ذات ذات الممكن لما كان من غيره فاذا قطع النظر عن غيره كان مسلوب
التقرر في ذاته على طريقه نفي المقيد فهذا السلب بالذات والحاصل
ان لسلب التقرر نحوين احدهما سلب التقرر في الواقع وهذا غير مجامع
مع التقرر ويعرض الممكن من جهة عدم علته والنحو الاخر سلب التقرر في
ذاته وهذا ينافي التقرر عن الغير بل يجامع فهذا السلب مقدم بالذات
وحينئذ الاشكال وهو كالمعدوم المطلق المعدوم المطلق ليس له ثبوت
لا في الخارج ولا في الذهن والا لا يكون معدوما مطلقا وهذا السلب الضم ليس
ثبوت والا لا يكون سلبا محضا   لا اشكل اصلا لما عرفت ان هذا العدم
آه كون تقدم هذا العدم وراء التقدمات المشهورة تصلح دافعا اللزوم
لبطلان لساطه العلة التامه لا لما اورده الشارح المحقق قدس سره لان
حاصل ايراده ان تقدم على وجود كل ممكن بالذات مشكل لان المتقدم بالتقدم

بالذات بجامع وجود المتأخر دليلا زمه فيلزم ان لا يصح في الممكن القديم مع كونه حادثا
ذاتيا عندهم وهذا لا يندفع بدخول هذا التقدم في الاقسام المشهورة وخروجه
عنها لعم يندفع هذا بما ذكر ان العدم المتقدم على الممكن العدم في ما [illegible] وهذا لازم
لكل ممكن غير مناف للوجود ولا الاستمرار لا يخفى ان تفسير الحدوث الذاتي
بهذه المسبوقية بعيد لعله اراد بلا استحقاقية الوجود سلبه عن مرتبة الذات
قال الامام رح قد يقيد في شرح الاشارات لا استحقاقية الوجود بقوله من
ذاته واراد باستحقاق الوجود المسبوق وجوب الوجود له ولو بالعلة فانه
لم يقيده بقيد فالظاهر المراد الاستحقاق بحسب الايراد الحاصل ان الوجود في نفس
الامر او العدم هذا من الغير فعند الانفراد لا يكون شيء منهما فلا يكون له استحقاق
في حد ذاته فهذا السلب اي سلب المقيد سابق على الوجود الحاصل من الغير
فقد ثبت تقدم نحو من المقدم وهو سلب الوجود المقيد على الوجود وجوبه
وهو الحدوث الذاتي وحينئذ لا اشكال لان الكلام في الحدوث الحقيقي
اه المعتبر في الحدوث الحقيقي محض الحصول بعد العدم وفي الحدوث الاضافي
هو مع الاضافة الى الغير كذا في الحاشية فالحدوث الاضافي مسبوقية
الموجود بالعدم المقارن لوجود ما اعتبر الحدوث بالقياس اليه لان الاطلاق
بمادة اه هذا عجيب جدا لان هذا الاطلاق شايع كثير ومصرح في كلامهم
هذا الحسب الصحيح والا فالمراد اه هذا على منوال كلام المصرح والا فهذا قرينة جلية
على ان المراد في الدليل الامكان الذاتي لعله اراد بالقادر المؤثر اه من
ذكر الخاص وارادة العام والا فلا تنافي بين اصدار جاع الامكان الى صحة

تاثير

تاثير الفاعل المختار والمراد بالقدرة صحة التاثير اه هذا البحث من ذلك القبيل والاولى
ان يراد بالقدرة التاثير ليصح قول الشارح المحقق قدس سره وهو صحة اقتدار الفاعل
والاثر وبما اشار اليه بقوله ولا يصح التزقي من القدرة الى صحتها اه ثم ذلك المتصل
الحامل لامكانه اه كون الحامل الامكان الاستعدادي هو المادة ظاهر لان المادة
ما فيه الاستعداد واما كونه مادة اولى فقط فغير ظاهر وحصرها بانه المتبادر بالات
فيها البحث غير ظاهر رحمه الله تعالى المراد بهذا الامكان الذي يستدل به على
وجود محله هو الامكان الاستعدادي اه وعلى هذا فلا بد من اثبات الامكان الاستعدادي
دون خرطه القتاد ثم حمل الامكان على الامكان الاستعداد يابى عنه كلمات
الشيخ وغيره من رؤس الفلاسفة لكن وقوع الحركة في الاستعداد وقوله
الشدة والضعف اه قد استدل على وجود الاستعداد بوجهين الاول انه يقع
فيه الحركة فان المادة سواء كانت هيولى اولى او غيرها كالنطفة مثلا تنتقل
من الاستعداد البعيد الى الشيء القريب الانسانية ونحوها وما يقع فيه الحركة
موجود الثاني ان الاستعداد قابل للشدة والضعف وما شانه ذلك
موجود وكل الدليلين لا يخفى ضعفهما والحق ان الممكن الحادث فيه صلوح
الوجود بعدم فهذا العدم قد يوجد في زمان طويل وقد يوجد في زمان قصير
فهذا الصلوح بعد العدم امكان استعدادي فان كان الصلوح بعد العدم الطويل
فاستعدادي بعيد وان كان بعد العدم القصير فاستعداد قريب ولا ينتظم هذا
الصلوح بعدم العدم الا وجود مادة على زعمهم ما زعموا ان بينهما كيفية مقربة
للشيء من العدم الى الوجود قابلة للشدة والضعف ذاتية غير جدا ذلك

المجموع بحيث ان يحدث بجميع اجزايه اه فالحوادث المرتبة الموجودة معا متصور
على نحوين ولو تحققت لكانت على احد النحوين وهو ان يحدث عند حدوث
الحادث المفروض اولا معا لا على سبيل التعاقب وكذا الحوادث المتعاقبة
متصور على وجهين ولو تحققت لكانت على احد الوجهين وهو ان يكون علة بحسب
اعدامها اللاحقة ايضا لا بحسب وجودها فقط والا لزم وجود المعلول بدون
العلة لذاتي الحالة الثانية يرد عليه ان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية اه
نعم ان مجموع الحوادث لا يتوقف على شرط اخر فيجوز ان يكون علة القدم
ولا يكون ازليا لامتناع الازلية عليه هذا وفيه انه على هذا يلغو السلسلة من البين
ويكفي ان يقال لا حاجة في حاجة في وجود الحادث الى شرط ويجوز ان يكون
علته التامة قديمة ولاستحالة الازلية على الحادث لم يوجد الحادث في الازل
فتدبر وان ذلك الحادث داخل في المجموع اه ايراد ثان هو ان المجموع
متوقف على شرط زايد وهذا الشرط ليس داخلا في المجموع لان هذا
المجموع شروط الحادث لا مجموع الشروط مطلقا اي شرط كان فتامل
وان ذلك الحادث اه ايراد ثالث تقريره سلمنا ان الشرط
حادث جزء ولا استحالة فيه لان الشرطية والتقدم لا ينافي الجزئية
الاولى جوابه لبطلانه على ما لساني اه يعني ان الاولى ان يكتفي به وذلك
ان يقال بوجه هو ان مجموع الشروط مجموع الحوادث فلا يرتبط بالقديم
الا بشرط حادث يكون شرطا لكل من احاده والا لزم التخلف والكلام
فيه كالكلام في الشروط السابقة وايضا هذا الشرط داخل لانه شرط

الحادث

الحادث المفروض بواسطة فيكون شرطا فيتم كلام المصرح ولذا قال فالاول

ولم يقل فالصواب قوله فيه ان المخصص هو مجموع نفس الحوادث اه يعني

ان هذه الشروط الحادثة علل حصول بوساطتها الايجاب من القديم فلها

بنفسها اختصاص بالحادث فلا يحتاج في اختصاصه الى مخصص مخصوصية

فيحصل بكل وضع استعداد في المادة اه فيه ان هذا ممنوع لم لا يجوز ان

يكون كل وضع معد الايجاب الفاعل القديم الحادث من دون مادة واستعداد

ومن ادعى فعليه البيان فتدبر قوله والثالث حركة المادة العنصرية في الا

اه اعلم ان دليلهم المقام على حدوث الحوادث موقوف على الحركة انما يلزم

منه لو تم ان تلك الحركة الغير المتناهية غير مستقيمة ارادية الحركة حركة المادة

في الاستعداد وغير لازم ولا بد له من بيان مستانف وتقدم مقالات

الفلاسفة في ربط الحادث بالقديم بما لا مزيد ولا يظهر منه مداخلة حركة المادة

في الاستعداد قوله وان اعتبر الحركات الثلث بكليتها اه هذا الظاهر فاسد لان

العلة المعقبة هي العلة الموجودة فلو كانت الثانية علة لبقاء الاولى كانت علة

لوجوده الضرورة والذي يظهر من كلامهم ان ههنا ثلث سلاسل سلسلة التخيلات

الجزئية وسلسلة الارادة الجزئية وسلسلة الحركات الجزئية والسلسلة الاولى

علة للثانية والثانية علة للثالثة الاول بوجه غير داينة كما مر ولعل هذا هو

المراد لكنه تسامح في العبارة قوله يعني ان هذا الاستدلال مبني على نفي

الاختيار اه فيه دفع لما اورد الفلاسفة لا يقولون اختيار الباري عز وجل

وانما يقولون ان ارادته عين ذاته وموجب لوجودات الاشياء وانما يتخلف

لفقدان شرط من شروطه وحاصل الدفع ان هذا الاستدلال مبني على نفي الاختيار
الذي ذهبت اليه الاشاعرة اليه ومر من قبل مع ماله وما عليه اللهم الا ان
يقال تعلق الارادة لا يحتاج الى المرجح اه فيه انه ان كان تعلق الارادة
من لوازم القديم فلا يمكن بالنظر الى الذات القديمة تعلقها بالوجود الازلي
فيلزم العجز عن تعلق الممكنات العياذ بالله ولا مخلص عنه الا بالقول باستحالة
انحاء الوجودات سوى هذا النحو الحادث فعدم امكان تعلقها بها لاستحالتها
ليس في شيء من العجز قال في الحاشية وجه التامل ان الكلام في القول بالاختيار
بالمعنى الذي اثبتوه والتفصيل ان التعلق القديم ان كان نفس الارادة لزم
الايجاب مع الاختيار وان كان تعلق قديم اخر وذلك التعلق تعلق قديم اخر
وهكذا الى غير النهاية يلزم الايجاب بعد الاختيار واما بحدوث التعلق
بحدوث تعلق متعلق به وجود في بحدوث تعلق اخر وهكذا الى غير النهاية
كما ذهب الى المعتزلة وهو قول ردي كما ذكر في الحواشي السابقة و [illegible]
حدوث هذه التعلقات على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع مع انها
على تقدير التعاقب يجري فيه التطبيق وان كانت امورا اعتبارية باعتبار
وارد الاجتماع في الزمان انتهى وتحرير الكلام فيه بتمامه واما اجراء التطبيق
ففي حصاد لان الجامع الانتزاعية والتسلسل فيها منقطع بانقطاع الاعتبار
تامل فيه قال الشارح المحقق قدس سره ومنهم من قال ان الامكان الذاتي
يستدل به لا وجود له في الخارج هذا اه هذا هو المطابق للكلام فان كلام
الشيخ في كتبه كالشفاء والنجاة والاشارات نص على ان المراد الامكان

الذاتي

الذاتي ولنتذكر بعض كلام الشيخ في تقرير الحجة قال الشيخ في النجاة بعد ان اثبت
ان الكائن قبل كونه ممكن الوجود فاذن ان كان ممتنع الوجود في ذاته لم
يكن البتة وبعد ان اثبت ان امكان الكائن غير اقتدار الفاعل عليه
فاذا تقرر هذا فانا نقول ان نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما لان
يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد و
الممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده فلا يخلو امكان وجوده ان يكون معنى
معدوما او معنى موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما والا فلم يسبقه امكان وجوده
فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود فاما قائم لا في موضوع او قائم في موضوع و
كل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب ان يكون مضافا وامكان الوجود
انما هو بالاضافة الى ما هو امكان وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع
فهو اذن معنى في موضوع وعارض لموضوع ونحن نسمي امكان الوجود قوة
الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعا وهيولى ومادة
وغير ذلك فاذن كل حادث فقد تقدمه مادة انتهى وهذا تقرير الحجة ويظهر منه
ان القوة والامكان الذاتي شيء واحد وانما التغاير بالاعتبار وسنبسط في اثناء
الكلام ان شاء الله تعالى وقد بنى الشيخ الحجة على ان الامكان معنى موجود ولذا
الامام رح الكلام في شرح الاشارات عليه وان لم يتعرض الشيخ في الاشارات
بموجوديته اعترض الامام رح على الدليل بانواع شتى الاول ان الحادث قبل
وجوده لا شيء محض ونفي صرف فلا يتصف بشيء فلا يصح عليه قبل وجوده الحكم بانه
ممكن واجاب النصير الطوسي بان هذا غلط منشؤه عدم التمييز بين الاعتبارات

العقلية والامور الخارجية والحق ان هذا مبسوط من الطوسي فان الاحكام الايجابية مطلقة
سواء كانت بامور عينية او اعتبارات عقلية تستدعي ثبوت الموضوع وحاصل
ايراده ان الحكم بالامكان لا يصح على شيء الا بعد الوجود بان وجوده هذا ممكن
ضرورة واما قبل الوجود فلا يصح حكم الاحكام اجاب المحاكم بانه ان اراد ان الحادث
قبل وجوده نفي صرف ولا شيء محض في العقل فهو ممنوع وان اراد انه لا شيء
محض في الخارج فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يصح عليه بالامكان ح وهذا ظاهر ولم يدر انه اذا
صح الحكم بالامكان بالنظر الى الثبوت العقلية بطل الاستدلال بثبوت الامكان
قبل وجوده على المادة فتدبر والحق في الجواب ان الحكم بامكان الحادث ضروري والتكلف
لابطاله سفسطة لا يتكلف للجواب عنه وعدم ثبوت الحادث قبل وجوده
انما يقتضي عدم صحة قيام الامكان بالحادث لا بالمادة فهذا يفيد الاستدلال
الثاني مع ان الامكان صفة ثبوتية ويستدل على بطلانه بامور الاول لو كان
صفة ثبوتية فاما واجب او ممكن او ممتنع والثالث محال بالضرورة وكذا الاول
لان صفة الممكن لا يكون واجبة وعلى الثالث يلزم التسلسل الثاني
ان الامكان لو كان صفة ثبوتية فاما حال في الحادث المعدوم وهو باطل بالضرورة
او في غيره وهو محال ان يقوم صفة شيء بغيره الثالث ان الامكان صفة اضافية
عارضة لحقيقة الشيء بالنظر الى وجوده فلو كان موجودا لكان مشروطا بثبوت المنسبه
والوجود فيلزم ان يتقدم وجود الحادث على امكانه واجاب نصير الطوسي عن
الاول بان الامكان اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء
الخارجي ليس بموجود بل هو امكان وجوده في الخارج والتعلقة بذلك الشيء يدل على وجود

ذلك

ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن كونه قائما بالفعل موجودا في الخارج له امكان
اخر بغير العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار واجاب عن الثاني بان
امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في
موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو معه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس
اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني كالاضافة
لمضاف اليه ولما لم يكن وجود هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا
بذلك الغير واجاب عن الثالث انه من حيث كونه صفة اضافة مستدعيه
بوجود المضافين لكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب مع ذلك تقدمهما عليه
في الخارج لكنه من حيث تعلق موصوفه به الثابتين في العقل بامر موجود في
الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم قال
المحاكم ان هذه الاجوبة كلها غير موجبة لان المطلوب من الدلايل المثلثة
كون الامكان غير موجود في الخارج وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتباري فلا
يصح الجواب بهذه الوجوه الحق ان المحاكم يتعمق في تقرير الاجوبة بل حاصل
الجواب الاول ان المراد الموجودية الامكان انه متحقق في نفس الامر وليس
سلبا محضا مثل الامتناع والعدم وهذا القدر من الموجودية يكفي في الاستدلال
لان الامكان صفة ثابتة في نفس الامر وكل صفة ثابتة في نفس الامر فلا بد من
مصداق له متحقق اذ لا يمكن موجود ابنفسه ولا بمصداقه يكون منفيا محضا
والحادث بعدميته لا يصلح مصداقا له فلا بد من امر اخر موجود يكون مصداقاله
ويكون هذا الامكان عارضا له هذا هو المراد بقوله وتعلقه بذلك الشيء اه ولا يلزم

التسلسل الا بالنظر الى عروض الامكان له بالنظر الى وجوده في الذهن وهذا
متوقف على اعتبار العقل فالتسلسل منقطع بانقطاع الاعتبار ثم لما كان
الاستدلال الثاني على عدمية الامكان لما كان اشكالا واردا على كل
من موجودية الامكان في الخارج وعن كونه صفة عقلية ثابتة في نفس الامر لان
الحادث المعدوم غير صالح لثبوت الصفة الواقعية وكونه مصداق وصفه
الشيء لا يقوم بغيره سواء كانت عقلية او عينية وجه العلامة الاجابة
عن الثاني استقلالا وان كان استدلالا على بطلان موجودية الامكان
فنبه بالتصرف في معنى الموجودية وعنايته الثبوت النفس الامري وحاصل
الاجابة ان مصداقية المادة لهذا الامكان باعتبار ان هذا الامكان وجود
شيء فهذا الامكان باعتبار صفة للمادة فلا بعد في قيامه وكان الاستدلال
الثالث ايرادا واردا على كل تقدير ولذا تعرض جوابه استقلالا وحاصله
ان الامكان صفة بين الماهية والوجود لانه كيفية النسبة لكنه اضافة بينهما
وبين الوجود الثالث لها في الخارج لانه ليس كيفية للنسبة الفعلية بل
يكفي تصور الماهية والوجود لكن لا بد له من مصداق في الخارج هذا تقرير كلام الطوسي
وخلاصة الدليل ان الامكان صفة ثبوتية اي متحققة في نفس الامر وليس
لا شيئا محضا مثل العدم والامتناع وليس عبارة عن سلب ضرورة وجود الشيء
وعدمه سلبا بسيطا حتى يصح صدقه على اللاشيء المحض والا لزم ان يكون
الممتنعات ممكنة لان مفهوم ضروري الوجود والعدم مسلوبان عنها
لان الايجاب فرع وجود الموضوع بل هو عين سلب ضرورة النسبة الثبوتية

والنسبة

والنسبة السلبية حتى يرجع الى عقدين موجبة وسالبة ويكون هاهنا فان البسيطان
الممكنان لسلب الضرورة حكاية عن صلوح مهيته للوجود والعدم فالامكان
ح صفة حالية عن صفة ثابتة في نفس الامر وهذا ضروري واذا كان الا
مكان صفة ثبوتية بهذا الوجه فلا بد له من مصداق في نفس الامر وليس مصداقه
ذات الحادث لانه حال القدم لاشي محض فلا بد من مصداق اخر
يكون حافظا لوا بعينه امكان الحادث واذا كان مصداقا لامكان شي
امر مغاير له فيكون هذا الامكان صفة له فيرجع حاصله ان هذا الشي يمكن ان
يوجد له الحادث فلا جرم يكون وجود الحادث منتسبا اليه ويكون الوجود
ارتباطا باحد الوجوه من الانتسابات اما بان يكون محلا للحادث فح مرجع
الامكان امكانه لان يوجد فيه الحادث واما بان يكون جزء للحادث ويكون
عبارة عنه وعن شي اخر ومرجع الامكان ح امكانه لان انضمامه الى شي
اخر فيصير المجموع نفس الحادث واما بان يكون متعلقا به نوعا اخر من التعين
فيكون مرجعه ان ذلك الشي ان يتعلق وجود الحادث به كما في البدن و
النفس وهذا الامكان بما انه صفة لهذا الشي وممنوع منه يسمى قوة واستعدادا
او هذا الشي يسمى مادة ومن حيث ان العقل يصف به الحادث امكان
ذاتي فالقوة والامكان الذاتي متحدان بالذات متغايران بالاعتبار
فقد ظهر معنى قول الشيخ ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود واذ بلغ تقرير
الدليل الى هذا النصاب اندفع الايرادات المورودة في هذا المقام
فتدبر واندفع ايضا الايراد الثالث الامام وهو النقض بالعقول والنفوس

بالنفوس غفلة منه ووجه اندفاع النقض بالعقول ان العقول قديمة عندهم فمكن
مصداق امكانها انفسها لكن يبقى ههنا كلام هو ان الدليل مبني على ان الحادث
قبل الوجود لاشيء محض وانت قد عرفت ان الوجود ومبدا الآثار وقد عرفت
ان الموجودات كلها ثابتة في علم الله تعالى وعز وجل من دون ترتب الآثار فهذه
الاشياء ثابتة غير موجودة وهي بهذا النحو من مصداقات الامكان فهي ممكنة
ان يوجد ويصير مبدا الآثار لكن الفلاسفة بل المقيدين بالنظر كافة الا نزر منهم
يزعمون بداهة عدم ثبوت الاشياء بهذا الوجه ثم نوقش هذا الكلام آخر هو ان ههنا
حقيقتان حقيقة واجبة وحقيقة ممكنة ويجوز ان يكون هذه الحقيقة الامكانية
حقيقة الامكانية حقيقة بالذات متكثرة بالتعينات وهذه الحقيقة الامكانية مصداق
لامكانات الممكنات فهي ممكنة لان يوجد بانحاء شتى ويتعين بانواع التعينات
جزئية وكلية فهذه الحقيقة باعتبار هي السيار وهي المادة وباعتبار هي الحادث وعلى
طور الفلاسفة نقول انواع الماهيات كلها قديمة عندهم وهي موجودة بوجودها
دائما الحادث فيها يحدث المتعينات دون الحقائق فيجوز ان يكون مصداقات
امكانات الحوادث هذه الحقائق فمرجع امكان الحوادث امكان حقائقها
لان يتعين بهذه التعينات ويصير متعينا حادثا وح لا احتياج الى مادة مغايرة
فتامل فيه وقد وقع في بعض الرسائل وجوابها نوع من الاطناب واقتصرنا
ههنا على تلخيص الكلام والاعانة من المفضل المنعام قوله واما المدة فلوجهين
اه وذلك الحجتين واحد وهو الاستدلال بالتقدم والتاخر الانفكاكيين
وكون القبلية والبعدية عارضتين لغير الزمان بالعرض اه الظاهر من كلامهم

انهم يثبتون

انهم يثبتون في غير اجزاء الزمان بواسطة الزمان وساطة في العروض لكن استدلالهم
لا ينطبق عليه كما يستنبط عن تقريب وحاصل التقرير ان السوال بلم يشمل اللمية وبهذا
يندفع ما قيل ان انقطاع السوال بلم يدل على نفي الواسطة في الاثبات والمقصود
نفي الواسطة في العروض والثبوت وربما يقال ان انقطاع السوال عند
الزمان ممنوع بل الانقطاع انما يكون اذا قيد توصيف التقديم اي المقدم بما هو مقدم
وانما يتم لو انقطع السوال لطلب علة التقدم لقصور حريتين لنفسهما مع قطع النظر عن التقدم
وهو ممنوع فتامل فيه يدل على تحقق احدى الواسطتين فيه اشارة الى ان الدليل
لا يدل على ثبوت الواسطة في العروض في غير الزمان لا ثبوت الواسطة في الثبوت
وبدعاهم ذلك لا نهاد كذا ما استدل به في المشهور بان غير اجزاء الزمان قد يكون مع
وقد يكون قبل وقد يكون فالقبلية والبعدية ليس لغير اجزاء الزمان بالذات واما
الزمان فلا يجوز فيه ان يصير المتقدم متاخرا ولا ان يصير المتاخر متقدما فالتقدم
والتاخر لاجزاء الزمان بالذات وهذا ايضا لا يدل على ثبوت الواسطة في العروض
في غير اجزاء الزمان فانه من الجائز ان يكون في غير اجزاء الزمان واسطة في
ثبوت القبلية فاذا الحق هذه الواسطة يثبت التقدم واذا انتفى انتفى التقدم
فافهم والتحقيق انه ان اراد بالقبلية والبعدية اه اعلم ان القبلية والبعدية
معان مصدرية ومصداق لانتزاعهما فمعا نيهما المصدرية اضافات ومصداقهما
نفس حقيقة الزمان على تقدير ان يكون غير الزمان معروضا لهما بالعرض فان
اريد بالعرض عروض هذين الاضافتين فمعروضهما بالذات نفس اجزاء الزمان
وغيره معروض بالعرض وان اريد عروض مصداقهما فكما قال ان معروضهما الحركة

انفكلته التي هي معروض للزمان بالذات ثم انحصار المصداقية في اجزاء الزمان لم
تثبت بعد ثم على القول بان مصداق التقدم والتاخر نفس اجزاء الزمان فان
الزمان نفس حقيقته متقدم ومتاخر من دون اقتضاء اخر اشكال قوي صعب هو ان
تقدم الجزء المتقدم اما بنفس حقيقته او لامر لازم لحقيقته او لامر عارض لها وعلى
الاولين يلزم تخالف اجزاء الزمان بالحقيقة وهذا ابطال الاتصال وعلى الثالث
فالامر العارض ممكن الزوال فيلزم امكان صيرورة الجزء المتقدم متاخرا والمتاخر
متقدما وهو خلف وجوابه ان تقدم الجزء المتقدم بهويته وتاخره بهويته اما تصير هويته
بخصوصه لانها قبل او بعد فالقبلية والبعدية من تتمات الهوية بل نفس
الهوية فالسؤال في التقدم من قبيل السؤال بان هذه الهوية لم صارت هذه الهوية
وهذا مستنكر جدا ثم رجع بعض الاعلام في العروة الوثقى مقررا للاشكال
بان الهوية عبارة عن الماهية والتشخص وان كان التقدم لاجل الماهية عاد
السؤال المذكور وان كان لاجل التشخص انضمامي او انتزاعي او مباين
وعلى الثالث فمصداق هذا الانتزاعي اما نفس الماهية او امر منضم او مباين
وعلى الاول عاد الى الاول وعلى الاخيرين عاد الى الاخير وعلى الاول
والثالث لابد من تعدد التشخصات حسب تعدد الاجزاء والاجزاء غير
متناهية فالتشخصات غير متناهية فان كانت متقررة متمايزة فالاجزاء ايضا كذلك
فيبطل الاتصال وان كانت غير متقررة بل موجودة في ضمن المتصل يلزم بان
متصل منقسم او مباين يكون اجزاؤه متقدمة ومتاخرة بالذات فالكلام في هذا
المتصل كالكلام في المتصل الاول وهكذا الى لا نهاية هذا خلاصة الكلام وقد بلغ

في بيانه

في بيانه مبلغا من الاطناب وانت قد عرفت سابقا ان التشخص ليس امرا منضما
والانتزاعا ولا مباينا بل النفس الكهنية في انحاء الوجودات تصير هويات متعددة في الحقيقة
الزمانية تصير سونه منضمة لهويات نفس ودبها مصداقات للتقدم والتاخر وح
يندفع الاشكال لكن لا يدل على هذا من القول بان نفس الكهنية تصير في انحاء الوجود
متخلفة بالتقدم والتاخر وهذا نحو من التشكيك وان لسم الاختلاف
بالقبلية والبعدية والفكاكين تشكيكا فيتوجه سوال ابانة الفرق بين
الاختلاف بالشدة والضعف والاختلاف بالتقدم والتاخر فما بال الاولى
لم يجري في الماهية وما بال الثاني جاز فيها كما قد مر فتدبر قوله وان اريد بالقبلية
والبعدية عدم اجتماع القبل والبعد اه قد فرق بينهما بين معنى القبلية
والبعدية يجعل احد المعنيين عدم اجتماع القبل والبعد في الحصول الزماني
واراد بالحصول الزماني الحصول الذي يصلح الاستمرار واللااستمرار اي ما فيه
من الامتداد واللاامتداد والا الحصول في حد من اجزاء الزمان او طرف
منها والا فلا يكون يمكن صدقهما على اجزاء الزمان فضلا عن ان يكون بينهما
وجعل المعنى الاخر عدم الاجتماع في الحصول الواقعي من دون لحاظ امتداد
وذلك على ما اختاره من قول صاحب الافق المبين وقد عرفت من قبل
انه من الاباطيل قوله فما لا يعرض له الا العدم الحادث ووجوده اه كما هو
مذهب اهل التحقيق القائلين بحدوث العالم وذلك لان عدم الحادث
ووجوده لعاقبان بحسب الواقع فلا يجتمعان نبه بخلاف الحوادث فانه
لا منافاة بينهما فيمكن اجتماعهما كذا في الحاشية اعلم ان مذهب اهل التحقيق

ان العالم برمتها طرا حادث قد وجد بعد العدم الصريح في الواقع ولنسم فيه ثم العدم
عن الواقع بالعدم والعدم الذي يطرء على الحوادث عدم واقعي كما ان العدم
السابق عدم واقعي والعالم كله طرا على قابل للضار عن الواقع اي طريان العدم
الصريح في حاق الواقع ووقوع العدم الطاري موقع ولا يمكن ان يتوهم الامتداد في
الواقع والتقدمات والتأخرات الواقعة في العالم تقدمات انفكاكية
في حاق الواقع هذا هو التحقيق ويساعد عليه البديهة واما المحشي رح فقد ادعى
ان العالم حادث في حاق الواقع دفعة بعد العدم الصريح فيه وادعى ان التقدم
الواقعي لا يعرض الا للعدم بحسب الواقع وهذا كله قول صاحب الافق المبين
وقد عرفت ما فيه ثم انه لو ادعى انحصار اتصاف التقدم بالذات في العدم و
لعل المراد الحصر الاضافي اي متصف الوجود به والا فالباري عز وجل موصوف
به بالذات وقد ادعى صاحب الافق المبين انحصار الاتصاف في الباري
عز وجل والنظر ان هذا الحصر اضافي بالنظر الى الموجودات الاخر والا فاعدام
الممكنات طرا متصفة به فتدبر فيه نظر وذلك ان تقرير هذا الوجه بانه لا بد منهما
اه هذا هو التقرير المشهور المذكور في الاشارات وتفصيله ان عدم الحادث
متصف بالتقدم ووجوده متصف بالتأخر مثلا فهذا التقدم والتأخر لا بد
من موصوف بهما بالذات وليس الموصوف بالتقدم العدم بالذات فانه قد يكون
بعده هو عدم ولا الفاعل فانه قد يكون مع ولا هو مع العدم فانه قد يكون
هذا المجموع بعد فيهما الموصوف بالذات بهما امر اخر وراء العدم والوجود هذا
الموصوف لا بد ان يكون ذا اجزاء فهو كم ومتصل لان هذه التقدمات قد توجد

فی الحرکة المتصلة فهنا کم متصل غیر الذات هو الزمان واعترض بانه ان اريد
بالموصوف بالذات الموصوف بلا واسطة فی العروض فمسلم انه لابد من
موصوف بالذات لکن هو العدم والوجود وبالجملة المتقدمات والمتاخرات
وقوله فانه قد يکون بعد وهو عدم فان سلم لکن لا ينافی المعروضية بالذات
فان الوصف الذی يعرض بالذات للشیء من دون واسطة فی العروض
قد يکون عرضا مفارقا فقد يثبت وقد ينتفی وان اريد الموصوف من دون
واسطة فی الثبوت فلا نسلم انه لابد من امر معروض بالذات بهذا المعنی
نعم لابد من الواسطة فی الثبوت ولا يلزم ان يکون هذه الواسطة معروضا
للتقدم والتاخر فان الواسطة فی ثبوت الوصف قد لا تتصف بالوصف
هذا ولک ان تقرر الدليل بنمط اخر هو ان الاشياء متصفة بالتقدم والتاخر
بالضرورة فلا بد من موصوف بالذات بمعنی نفی الواسطة فی العروض
والا لزم وجودها بالذات من دون ما بالعرض فهذه المعروضات اما
دفعيات او متصلات والاول باطل لان التقدمات والتاخرات
بعرض الاجزاء او الحرکات المنفصلة المتصفة علی الصافة المتصلة معروض
هذه امر متصل فتعين الثانی ثم هذا المتصل دون اجزاء فهو کم او متصل کم
وعلی الثانی فلابد هناک من کم بالذات وعلی التقديرين ههنا کم متصل
بالذات ثم الاجزاء الموصوفة بالتقدم والتاخر اما متصفة بهما بالذات
من دون واسطة فی الثبوت او هناک واسطة فی الثبوت فالواسطة
فی الثبوت التقدم مجامع للتقدم والواسطة فی ثبوت التاخر مجامع التاخر

ضرورة وجوب وجود المعلول عند وجود العلة وامتناع التخلف فالواسطة
اذ هي مغايرة لان وجوده وواسطة التقدم مع التقدم وواسطة التأخر معه ولا
يجتمعان في الوجود فهما موصوفان بالتقدم والتأخر والكلام في اتصافهما بالتقدم
والتأخر عائد ولا يتسلسل فاذن ينتهي الى امر موصوف بالتقدم والتأخر بالذات
من دون واسطة في العروض والثبوت ولا يجوز ان يكون شيء واحد علة
للتقدم والتأخر ويكون فاعلا مختارا وقد تعلق ارادته في الازل بتقدم البعض
وتأخر البعض لان تلك الماهيات في انفسها متساوية نسبتها الى تقدم هذا وتأخر ذاك
وتعلقها على فالتعلق باحد الوجهين رجحان من دون مرجح واما ان يكون تعلقه
باحد الوجهين ضروريا والتعلق بالوجه الاخر ممتنعا فهذا الامتناع بالوجه الاخر
في وعدم امكان تقدم المتأخر بحسب ذاته او مع امكانه امتنع تعلق الارادة
والثاني تقول بالعجز عن بعض الممكنات فتعين الاول فاذن ايجاد هذه الاجزاء
كائنة في الاتصاف بالتقدم والامر بين بعد الجعل والاخر فاذن قد ثبت
ان هيهنا حقيقة متصلة معروضة التقدم بالذات من دون واسطة في العروض
والثبوت وهذه الحقيقة اما عين الحركة او غيرها وليس يجوز ان يكون نفس
الحركة والامكان المتحرك مقدارا لهذا المقدار لان الشيء الذي يقوم
به الكم يكون متقدرا به فهي غير الحركة ثم هذه الحقيقة اما موجودة في الخارج
بنفسها او بمنشائها والاكاذيب اختر اغنية وعلى الثاني فلا بد ان
يكون هذا المنشاء غير قار بالذات لانه من الفطريات عدم صلوح الثابت
منشاء لغير القار بالذات فاذن هيهنا حقيقة موجودة غير قارة بالذات

معروضة

معروضة للتقدم والتأخر بالذات بلا واسطة من الواسطتين ثم هذه الحقيقة
لما كانت متجددة لابد من تعلقه بالمادة لما تقدم عن قريب فاما انها قائمة
بالمادة بالذات بواسطة امر يحل فيه وعلى الاول يلزم ان يتقدر المادة
بها فيزيد بزيادتها وينقص بنقصانها وهو باطل فاذ تعين الثاني و
المحور ان يكون الامر الحال فيه هذه الحقيقة امرا قارا او اللازم ان يتقدر
لشيء بدون قرار مقداره فهذا الامر غير قار والامر القار الذي يصلح
بالجملة هذه الحقيقة الحركة او الكفر والتدريجي من المقولة ليس الا فهنا كم متصل
غير قار بالذات معروض للتقدم والتاخر بالذات مقدار للحركة وهو المعنى
من الزمان ولابد من سبق شيء منه على وجود الحادث ليكون متحققا
فيه ومعروضا للقبلية هذا غاية التقرير في هذا المقام وهذا البيان ان تم فانما يدل
على ان الزمان معروض للقبلية والبعدية بالذات ولا يدل على ان غيره
ليس معروضا بالذات ومن الجائز ان يكون معروض القبلية امرا منفصلا او
يكون غيره ايضا فيكون تقدم العدم على الحادث بالذات ولا في عروض
القبلية والبعدية الى زمان بل يجوز ان يكون الزمان على تقدير وجوده
مسبوقا بالعدم ويكون هذا العدم متقدما في حاق نفس الامر بالذات
ويكون مستمرا ويحصل امر ممتد يكون العدم مستمرا فيه ولا يلزم ان
يكون العدم واقعا في زمان لما زعموا وتوهم هذا الامتداد وتوهم الامتداد
المعالجي فوق المحدد ربما قال الشيخ وغيره انه يمكن ان يفرض هناك
حركة في امتداد العدم فيلزم وجود الزمان فيه ان امكان الحركة لو سلم

انما یلزم منه امکان الزمان لا وجوده عانیه ما فی الباب انه یحتمل توهم زیادة
مقداره علی هذا المقدار الموجود ولا ضیر فیه

تمت تمام شد بیرفور در جمعه شهر هفتم ذی الحجه سنه ۱۲۵۵ هجری بوقت سه پهر تمام شد

قاریا مکن بمن چندین عتاب
گر خطای رفته باشد در کتاب